This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Lb
5
243

Sb 5.243

Harvard College Library

FROM THE

CONSTANTIUS FUND

Established by Professor E. A. SOPHOCLES of Harvard University for "the purchase of Greek and Latin books, (the ancient classics) or of Arabic books, or of books illustrating or explaining such Greek, Latin, or Arabic books." (Will, dated 1880.)

Das

25721

System des Boethius

und die ihm

zugeschriebenen theologischen Schriften.

Eine kritische Untersuchung

von

Friedrich Nitzsch,

Licentiaten und Privatdocenten der Theologie, der Leipziger histor.-theolog. Gesellschaft ordentl. Mitgliede.

Berlin.

Verlag von Wiegandt und Grieben.

1860.

Sb 5.243

Constantinus fund

Meinem theuren Vater

Carl Immanuel Nitzsch

zur Feier

seines fünfzigjährigen Jubiläums

als akademischen Lehrers

gewidmet.

Vorrede.

Die vorliegende Monographie will, wie ſchon der Titel verräth, keineswegs eine neue Biographie des Boethius darbieten, ſie beſchäftigt ſich vielmehr hauptſächlich nur mit den Schriften dieſes Philoſophen, und auch dies nur in ſo weit, als dieſelben uns über ſein Verhältniß zur chriſtlichen Theologie aufzuklären vermögen. Das zuſammenhaltende Band der allerdings manchfachen Materien, welche ſie berührt, und den oberſten Geſichtspunkt bildet die Unterſuchung der der Anfechtung in hohem Grade ausgeſetzten Aechtheit der theologiſchen Abhandlungen, welche dem B. beigelegt worden ſind. In dem erſten und zweiten Hauptſtück, welches letztere von der Entſtehung gewiſſer ſagenhafter Nachrichten über B. und Theodorich handelt, finden ſich einige Bemerkungen von allgemein hiſtoriſchem Intereſſe. Im achten Hauptſtück habe ich, wie es der Hauptzweck meiner Abhandlung mit ſich brachte, eine Skizze des philoſophiſchen Syſtems des B. zu geben verſucht, welche ſich jedoch auf die logiſche Seite desſelben nicht erſtrecken durfte. Vornehmlich wollte ich aber einen Beitrag zur Dogmengeſchichte liefern, worüber ich mich in der Ein-

leitung des Näheren ausgesprochen habe. Von dem Zellerschen Werk über die Philosophie der Griechen, welches ich hin und wieder benutzt habe, stand mir die zweite Ausgabe noch nicht zu Gebote. Schließlich noch eine Berichtigung. Auf S. 27 ist nämlich statt Pseudo-Hieronymus einfach Hieronymus zu lesen.

Berlin, den 21. April 1860.

Friedrich Ritschl.

Inhalt.

Einleitung ..... S. 1—5.

Erstes Hauptstück. Biographisches über Boethius ..... S. 6—12.

Zweites Hauptstück. Entstehung der Sage von dem Martyrium des B. S. 13—19.

Drittes Hauptstück. Aufzählung der Schriften des B..... S. 19—22.

Viertes Hauptstück. Aussonderung der christlich-theologischen unter diesen Schriften ..... S. 23—26.

Fünftes Hauptstück. Geschichte der Frage: ob diese Schriften ächt sind. S. 26—34.

Sechstes Hauptstück. Die unmittelbaren historischen Zeugnisse. S. 35—37.

Siebentes Hauptstück. Die in den Lebensverhältnissen des B. liegenden Kriterien ..... S. 37—41.

Achtes Hauptstück. Vorläufiges Urtheil auf Grund der anerkannt ächten Schriften, besonders de consolatione phil. Das System des B. S. 42—92. Keine Berufung auf Christus, die Bibel und die Kirchenväter S. 43. Seine Autoritäten Plato und Aristoteles S. 43. 44. Seine Ansicht über die Philosophie überhaupt S. 44. Gottesbegriff S. 45. Verhältniß zum Polytheismus S. 47. Zum Pantheismus S. 48. Sein Theismus nicht der christliche S. 50. Sein Dualismus S. 52. Kein christlicher Schöpfungsbegriff S. 53. Beweise für's Dasein Gottes S. 54. Kein ontologischer Beweis S. 55. Kosmologischer Beweis S. 56. Physiko-theologischer Beweis S. 57. Neuplatonisches im Gottesbegriff S. 58. Verhältniß Gottes zur Welt S. 60. Das vermittelnde Princip das Fatum S. 60. Fatum und providentia S. 61. Vollkommenheit der Welt S. 63. Die Welt ohne Anfang und Ende S. 64. Begriff der Ewigkeit S. 65 vergl. S. 79. Die die Harmonie der Welt scheinbar störenden Mächte S. 66. Fortuna und der Zufall S. 66. Das Böse S. 67. Seine Lehre vom Bösen nicht die christliche S. 68. Anthropologisches und Psychologisches S. 69. Nominalismus und Realismus S. 175 und S. 79. Ethisches Princip S. 71. Die Sünde S. 72, vergl. S. 67. Zurechnung und menschliche Freiheit S. 73. Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit dem Vorherwissen Gottes S. 75. Bestrafung des Bösen, Belohnung des Guten S. 80. Keine Lehre vom Fegfeuer S. 81. Unsterblichkeit der Seele S. 82. Auch hierin keine Uebereinstimmung mit dem Christenthum S. 83. Resultat S. 83. B. kein christlicher Theologe, sondern ein eklektischer Philosoph S. 84. B. nicht mit Synesius und dem falschen Dionysius in Eine Reihe zu stellen S. 85. Anklänge an Bibelstellen S. 85. Seine Trostgründe nicht die specifisch christlichen S. 88. Mißlungene Versuche, trotz dieser Thatsachen das Christenthum und die Rechtgläubigkeit des B. zu retten S. 89.

Neuntes Hauptstück. Die erste Abhandlung von der Dreieinigkeit: Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii . . . . . S. 93—124.
I. Inhalt . . . . . S. 93—103.
Proömium S. 93. Mögliche Gründe einer Verschiedenheit S. 94. Gott ist reine Form, daher von sich nicht verschieden S. 95. Dennoch ist er dreieinig S. 97. Die Anwendbarkeit der Kategorieen auf Gott S. 98. Der persönliche Unterschied innerhalb des göttlichen Wesens beruht lediglich auf verschiedenen Relationen desselben S. 101. Resultat S. 102.
II. Die in dieser Abhandlung enthaltene Lehre von der Dreieinigkeit S. 103—107. Die Trinitätslehre vor Augustin S. 103. Die hierher gehörigen Partieen der august. Trinitätslehre S. 105. Das Eigenthümliche der Theorie des Pseudo-Boeth. S. 106. Anhang: Bemerkungen zu den einzelnen Capiteln S. 108—116.
III. Stil und dialektische Form der Abhandlung . . . . . S. 116—120.
IV. Zusammenfassung der gegen die Aechtheit sprechenden Gründe S. 120—124.

Zehntes Hauptstück. Die zweite Abhandlung von der Dreieinigkeit: Utrum pater et filius ac spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur. S. 124—129.
I. Inhalt . . . . . S. 124—125.
II. Unächtheit . . . . . S. 125—129.

Elftes Hauptstück. Die christologische Abhandlung: de persona et natura contra Eutychen et Nestorium . . . . . S. 129—159.
I. Charakter, Inhalt im Allgemeinen und Abfassungszeit . . S. 129—136. Bedeutender, als die anderen Abhandlungen S. 129. Veranlassung und Thema S. 131. Bald nach dem chalcedonischen Concil geschrieben S. 132. Unhaltbarkeit der dieser Ansicht entgegenstehenden Hypothese des Vallinus S. 135.
II. Genauere Angabe des Inhalts, der christologische Standort des Verfassers. S. 137—154.
1. Allgemeine Definitionen. Der Begriff: Natur S. 137. Der Begriff: Person S. 139. Ueber den Terminus: ὑπόστασις S. 140. Wahrscheinlichste Erklärung der auffallenden Wendung, welche die Bedeutung dieses Terminus während des vierten Jahrhunderts nahm S. 141 Anmerk.
2. Widerlegung des Nestorius S. 143.
3. Widerlegung des Eutyches S. 146.
4. Darstellung und Vertheidigung der Kirchenlehre S. 150.
III. Zusammenfassung der Gründe für die Unächtheit . . . . S. 154—159.

Zwölftes Hauptstück. Das Glaubensbekenntniß (Brevis fidei christianae complexio) . . . . . S. 159—170.
I. Inhalt . . . . . S. 159—166.
Erstes Weltalter. Von der Schöpfung bis zur Sündfluth S. 160. Zweites Weltalter. Von Noah bis auf Christus S. 162. Drittes Weltalter. Christus S. 163. Viertes Weltalter. Die Ausbreitung des Christenthums und die letzten Dinge S. 165.
II. Das Eigenthümliche dieses Bekenntnisses . . . . . S. 166—168.
III. Unächtheit . . . . . S. 168—170.

Dreizehntes Hauptstück. Resultat[1]) . . . . . S. 170—174.
Anhang. B. über die Realität der allgemeinen Begriffe. (Abdruck und Erklärung der betreffenden Hauptstelle) . . . . . S. 175—182.

[1]) Vgl. über die ohne Grund früher mit zu den theolog. Abhandl. gerechneten Schriften »de unitate et uno« und »de bono« (auch unter dem Titel »de hebdomadibus« oder »quomodo substant. in eo, quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona«) S. 171, Anmerk. 1 und S. 24, Anmerk. 1 und 2.

Einleitung.

Ueber Boethius ist im Laufe der Jahrhunderte — und bis in die neueste Zeit hinein Vielerlei und manches Gute geschrieben worden [1]). Nachdem die Kritik manche hergebrachten Irrthümer über das Thatsächliche seines Lebens und manches schiefe Urtheil über seine literarische Bedeutung berichtigt hat: ist die äußere Lebensgeschichte des Mannes im Ganzen mit ziemlicher Sicherheit festgestellt und ihm die gebührende Stelle in der Geschichte angewiesen worden.

Er beansprucht zunächst das Interesse des Philosophen, des politischen und des Literarhistorikers. Welche Bedeutung nimmt er in dieser dreifachen Beziehung in Anspruch? Zu den Koryphäen wird er auf keinem der Gebiete, denen er angehört, gerechnet — und mit Recht. Denn, was zunächst die Philosophie betrifft: so spielt er zwar als kundiger und scharfsinniger Commentator und Uebersetzer vorzüglich des aristotelischen Organons eine bedeutende Rolle; aber er vermittelt eben nur und verdolmetscht schon Vorhandenes dem Mittelalter, ohne durch eigentlich schöpferische Leistungen die Philosophie erheblich zu bereichern. Sein Zeitalter ist das des völligen Erlöschens der antiken Philosophie.

Auch als Staatsmann gehört er einer Zeit der Auflösung an, und obgleich er „durch Geburt, Verdienst und Glück wie ein großer Römer aus der Zeit des Augustus" in dieser dasteht: so war er doch der letzte, war nicht getragen und gehoben von einer Gegenwart, die eine Zukunft in ihrem Schooße barg, und hätten ihn selbst

[1]) Das Wichtigste aus der Literatur wird successive von uns angeführt werden. Vgl. übrigens die Zusammenstellung bei Obbarius in der Ausg. von Boethius de consol. philos. p. VII. Jena 1843.

auch lebensfähige Ideen erfüllt: er hätte in jener Zeit, wo Theodorich den Odoaker besiegt hatte, keine Römer zu ihrer Verwirklichung gefunden.

Als Schriftsteller, besonders als Dichter, hat man ihn früher oftmals überschätzt[1]) und den Classikern gleichgestellt. Seitdem man aber, besonders in Folge des Umschwunges der deutschen Literatur, Philologie und Aesthetik, zu einem reiferen Urtheil darüber gelangt ist, was eigentlich an den Alten mustergültig und classisch ist, hat man zwar nicht aufgehört, die kunstvolle, auf dem Studium der besten römischen Dichter beruhende Reproduction antiker Formen in literarisch so entarteter Zeit und die, wenn auch nicht geniale, doch sinnreiche poetische Erfindung des Boethius anzuerkennen, hat aber aufgehört, ihn neben die römischen Classiker[2]) zu stellen, und es läßt sich nicht leugnen, daß die maßvolle Einfachheit und die aus der lebendigen Anschauung anstatt aus der Reflexion stammende Kraft der Dichtung ihm weit mehr fehlt, als den Schriftstellern des augusteischen Zeitalters.

Wie dem auch sei: er hat in der Geschichte der Logik, sowie in der Geschichte des römischen Staats und der römischen Literatur einen gesicherten Platz, den er behaupten wird.

Boethius wird aber auch unter den Theologen, selbst unter den Kirchenvätern genannt. Ja — man kann sagen, daß er im Mittelalter und auch später noch als solcher ebenso bekannt und berühmt war, wie in jenen anderen Beziehungen. Jedoch ist hier sein Bürgerrecht überhaupt der Anfechtung ausgesetzt, und, nachdem schon früher an der theologischen Geltung des Philosophen gerüttelt war, hat G. Arnold, der bekannte Verfasser der „unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie", starke Zweifel darüber geäußert, ob er überhaupt Theolog, ja ob er Christ gewesen sei. Diese Frage ward vor einigen Jahrzehnten von neuem angeregt, ist indessen noch

---

[1]) z. B. Gabbaeus de scriptor. non ecclesiast. pag. 206: »Unumquemque Platonis dialogum seorsim superat, etsi omnibus eius dialogis coniunctim sumtis debet concedere.« — Fabricius bemerkt dazu: »Quod ridiculum mihi videtur Gaddii iudicium,« geht aber selbst vielleicht schon zu weit, wenn er sagt: »versuum quos composuit suavissima gravitate *paucis* comparandus.« cf. bibl. lat. Hamburg 1712. pag. 641 ff.

[2]) Am meisten erinnert er wohl an Seneca (wie Sitzmann richtig bemerkt).

keineswegs gelöst; sie gehört vielmehr auch heute noch zu den offenen. Zwar hat der Jenaer Philologe Hand[1]) und in dessen Fußtapfen Obbarius[2]) dem B. mit solcher Entschiedenheit das Christenthum abgesprochen, daß sein Name von manchen neueren Kirchenhistorikern bei der Geschichte des fünften und sechsten Jahrhunderts gar nicht mehr genannt, höchstens bei der Geschichte der Scholastik nachträglich erwähnt wird. Aber nicht nur Gfrörer und Riedner — Anderer zu geschweigen — sondern auch (F. Chr.) Baur[3]) und Dorner[4]) nennen ihn in der Dogmen-Geschichte unter den Verfassern trinitarischer und christologischer Abhandlungen. Auch diejenigen Schriftsteller, die sich in jüngster Zeit speciell mit ihm beschäftigt haben, wie G. Baur[5]) und Suttner[6]), halten B. für einen Christen und für den Verfasser mehrerer theologischer Tractate.

Hätte nun die Person des B. überhaupt keine höhere historische Bedeutung, so wäre es ziemlich gleichgültig, ob er Christ oder Heide gewesen, wir könnten dann diese Frage getrost unentschieden lassen. In einem anderen Lichte erscheint dieselbe, wenn wir bedenken, daß er einer der bedeutendsten römischen Staatsmänner des 6. Jahrhunderts war. Allein selbst unter diesen Gesichtspunkt gestellt, würde ihre Entscheidung kein unmittelbar theologisches Interesse haben. Nun hat aber B. auf die mittelalterliche Theologie und Philosophie einen großen Einfluß ausgeübt, ja man kann behaupten, daß er nach oder neben Augustin der Hauptlehrer des Mittelalters gewesen ist. Denn mindestens die Form und Methode der scholastischen Wissenschaft ist hauptsächlich ihm entlehnt. Hätten indessen seine Schriften nur in formeller Beziehung das Muster für die Theologie und Philosophie des Mittelalters abgegeben: so wäre die Frage, ob er Christ oder Heide gewesen, immer noch von sehr geringem Belang. Zu einem anderen Urtheil über ihr Gewicht werden wir gelangen, ja wir werden

---

[1]) In der Hallischen Encyklopädie Th. 11.

[2]) In der Vorrede zur Ausg. von Boeth. de consol. philos. Jena 1843.

[3]) Die chr. Lehre von der Dreieinigkeit.

[4]) Entwickelungsgesch. der Lehre v. d. Pers. Christi.

[5]) De A. M. Severino Boethio, christ. doctrinae assertore. Darmstad. 1841.

[6]) Jahresbericht über das bisch. Lyceum zu Eichstätt. 1852.

Vorrede.

Die vorliegende Monographie will, wie ſchon der Titel verräth, keineswegs eine neue Biographie des Boethius darbieten, ſie beſchäftigt ſich vielmehr hauptſächlich nur mit den Schriften dieſes Philoſophen, und auch dies nur in ſo weit, als dieſelben uns über ſein Verhältniß zur chriſtlichen Theologie aufzuklären vermögen. Das zuſammenhaltende Band der allerdings manchfachen Materien, welche ſie berührt, und den oberſten Geſichtspunkt bildet die Unterſuchung der der Anfechtung in hohem Grade ausgeſetzten Aechtheit der theologiſchen Abhandlungen, welche dem B. beigelegt worden ſind. In dem erſten und zweiten Hauptſtück, welches letztere von der Entſtehung gewiſſer ſagenhafter Nachrichten über B. und Theodorich handelt, finden ſich einige Bemerkungen von allgemein hiſtoriſchem Intereſſe. Im achten Hauptſtück habe ich, wie es der Hauptzweck meiner Abhandlung mit ſich brachte, eine Skizze des philoſophiſchen Syſtems des B. zu geben verſucht, welche ſich jedoch auf die logiſche Seite desſelben nicht erſtrecken durfte. Vornehmlich wollte ich aber einen Beitrag zur Dogmengeſchichte liefern, worüber ich mich in der Ein-

leitung des Näheren ausgesprochen habe. Von dem Zellerschen Werk über die Philosophie der Griechen, welches ich hin und wieder benutzt habe, stand mir die zweite Ausgabe noch nicht zu Gebote. Schließlich noch eine Berichtigung. Auf S. 27 ist nämlich statt Pseudo-Hieronymus einfach Hieronymus zu lesen.

Berlin, den 21. April 1860.

Friedrich Nitzsch.

Inhalt.

Einleitung ..... S. 1—5.

Erſtes Hauptſtück. Biographiſches über Boethius ..... S. 6—12.

Zweites Hauptſtück. Entſtehung der Sage von dem Martyrium des B. S. 13—19.

Drittes Hauptſtück. Aufzählung der Schriften des B..... S. 19—22.

Viertes Hauptſtück. Ausſonderung der chriſtlich-theologiſchen unter dieſen Schriften ..... S. 23—26.

Fünftes Hauptſtück. Geſchichte der Frage: ob dieſe Schriften ächt ſind. S. 26—34.

Sechstes Hauptſtück. Die unmittelbaren hiſtoriſchen Zeugniſſe. S. 35—37.

Siebentes Hauptſtück. Die in den Lebensverhältniſſen des B. liegenden Kriterien ..... S. 37—41.

Achtes Hauptſtück. Vorläufiges Urtheil auf Grund der anerkannt ächten Schriften, beſonders de consolatione phil. Das Syſtem des B. S. 42—92. Keine Berufung auf Chriſtus, die Bibel und die Kirchenväter S. 43. Seine Autoritäten Plato und Ariſtoteles S. 43. 44. Seine Anſicht über die Philoſophie überhaupt S. 44. Gottesbegriff S. 45. Verhältniß zum Polytheismus S. 47. Zum Pantheismus S. 48. Sein Theismus nicht der chriſtliche S. 50. Sein Dualismus S. 52. Kein chriſtlicher Schöpfungsbegriff S. 53. Beweiſe für's Daſein Gottes S. 54. Kein ontologiſcher Beweis S. 55. Kosmologiſcher Beweis S. 56. Phyſiko-theologiſcher Beweis S. 57. Neuplatoniſches im Gottesbegriff S. 58. Verhältniß Gottes zur Welt S. 60. Das vermittelnde Princip das Fatum S. 60. Fatum und providentia S. 61. Vollkommenheit der Welt S. 63. Die Welt ohne Anfang und Ende S. 64. Begriff der Ewigkeit S. 65 vergl. S. 79. Die die Harmonie der Welt ſcheinbar ſtörenden Mächte S. 66. Fortuna und der Zufall S. 66. Das Böſe S. 67. Seine Lehre vom Böſen nicht die chriſtliche S. 68. Anthropologiſches und Pſychologiſches S. 69. Nominalismus und Realismus S. 175 und S. 79. Ethiſches Princip S. 71. Die Sünde S. 72, vergl. S. 67. Zurechnung und menſchliche Freiheit S. 73. Vereinbarkeit der menſchlichen Freiheit mit dem Vorherwiſſen Gottes S. 75. Beſtrafung des Böſen, Belohnung des Guten S. 80. Keine Lehre vom Fegfeuer S. 81. Unſterblichkeit der Seele S. 82. Auch hierin keine Uebereinſtimmung mit dem Chriſtenthum S. 83. Reſultat S. 83. B. kein chriſtlicher Theologe, ſondern ein eklektiſcher Philoſoph S. 84. B. nicht mit Syneſius und dem falſchen Dionyſius in Eine Reihe zu ſtellen S. 85. Anklänge an Bibelſtellen S. 85. Seine Troſtgründe nicht die ſpecifiſch chriſtlichen S. 88. Mißlungene Verſuche, trotz dieſer Thatſachen das Chriſtenthum und die Rechtgläubigkeit des B. zu retten S. 89.

Genug — Boethius beſchäftigte ſich gründlicher, als irgend einer ſeiner Zeitgenoſſen, mit faſt allen Wiſſenſchaften, die ſeit Martianus Capella das Trivium (Dialektik, Grammatik, Rhetorik) und das Quadrivium (Aſtronomie, Muſik, Arithmetik, Geometrie) ausmachten, und mit der Philoſophie, als deren Pforte er das letztere betrachtete. Seinen Zeitgenoſſen und dem ganzen Mittelalter kamen dieſe Studien dadurch zu Gute, daß er theils in ſelbſtſtändigen Schriften, theils in Ueberſetzungen und Erklärungen älterer griechiſcher und römiſcher Werke[1]) deren Früchte verwerthete.

Die genannten Zeitgenoſſen bezeugen aber nicht allein ſeine wiſſenſchaftliche Bildung, ſondern auch den Adel und die Hoheit ſeiner Geſinnung. Die Vereinigung aller dieſer Eigenſchaften, hohe Geburt, Reichthum, umfaſſende Gelehrſamkeit und Bildung, ſittliche Tüchtigkeit, eröffneten dem Boethius eine glänzende Laufbahn. Schon als Jüngling erlangte er hohe Ehrenſtellen[2]), wurde unter die Patricier aufgenommen und bekleidete im Jahre 510 das Conſulat[3]). Den höchſten Einfluß aber erlangte er durch ſein Verhältniß zu dem großen Oſtgothenkönig, welcher (im J. 489, alſo) während der Jugend des Boethius die Herrſchaft über Italien erlangt hatte. Theodorich, der den Letzteren wegen ſeiner Bildung und politiſchen Einſicht hochſchätzte, nahm vielfach die Dienſte desſelben in Anſpruch. Unter Anderem beauftragte er ihn mit der Ordnung des Münzweſens und der Regulirung von Maß und Gewicht[4]), und als der Burgunderkönig Gundobald ihn um eine Waſſer- und Sonnenuhr bat, ließ er ſolche von Boethius, der auch mit der Mechanik vertraut war, beſorgen[5]). Dieſer benutzte mit Erfolg das Vertrauen des Königs dazu, unſchuldig Angeklagten Recht zu ſchaffen, die argliſtigen Pläne raubgieriger Höflinge zu vereiteln und dem Könige im Intereſſe der italieniſchen Provinzen von verderblichen[6]) Maß-

denden Worten hervor, welche ausſagen, daß durch ſeine Ueberſetzungen Pythagoras, Ptolemäus u. ſ. w. Italien zugänglich geworden ſeien. Vergl. auch Baur S. 7 Anmerkung.

[1]) Davon wird unten die Rede ſein.

[2]) S. de consol. philos. II. pros. 3.

[3]) Baur p. 13. not. 13.

[4]) Cassiodor. epist. var. I, 10.

[5]) Cassiodor. epist. var. I, 45.

[6]) De consol. philos. I. pros. 4.

regeln abzurathen. Dadurch, sowie durch mildthätige Spendungen an die Armen[1]) machte er sich auch beim Volke beliebt. Seine einzigen Feinde waren jene Höflinge, zum Theil Gothen, zum Theil Romanen, denen es endlich gelang, ihn zu stürzen. Zwar war ihnen dies unmöglich, so lange die Umstände die kluge und maßvolle Politik des Theodorich begünstigten, und dieser sich einen unbefangenen Blick bewahrte. Das Schisma, welches seit den Zeiten des Henotikon (482) zwischen dem kaiserlichen Hofe von Byzanz und den römischen Bischöfen bestand, behütete den arianischen König vor einer gefährlichen Coalition des römischen Katholicismus und des byzantinischen Imperialismus, welcher der Selbstständigkeit und Macht des Ostgothen in Italien nicht günstig sein konnte. So lange beide uneinig waren, wußte er, ohne sich etwas zu vergeben, sich einerseits mit der römischen Kirche durch Toleranz, mit dem römischen Senat durch schonende Anerkennung, mit Italien durch eine vortreffliche Verwaltung, andererseits mit den griechischen Kaisern durch Vermeidung jeder offenkundigen Verletzung ihrer Scheinsouveränität in freundschaftlichem Vernehmen zu erhalten. Allein im Jahre 518 stellte Justin die Kirchengemeinschaft mit Rom her, und die Folgen des erneuerten Friedens zeigten sich bald genug. Justin erließ ein Edict[2]) gegen die Arianer, ihre Kirchen wurden ihnen genommen, der Gottesdienst verboten, sie selbst von allen Staatsämtern ausgeschlossen und zum Theil mit Gewalt zum Katholicismus bekehrt. Theodorich erkannte, daß diese Maßregel, für die sich augenblicklich in dem Benehmen der Arianer des römischen Reiches keine Veranlassung fand, im Grunde gegen ihn gerichtet war. Er säumte nicht, mit aller Entschiedenheit zu protestiren, drohte mit Repressalien und sandte den römischen Bischof Johannes (I.) mit dem Auftrage nach Constantinopel, die Aufhebung der Maßregel gegen die Arianer zu verlangen. Johannes, der natürlich mit Widerstreben und nur gezwungen eine solche Gesandtschaft übernahm, wurde als römischer Bischof mit Ehrerbietung in Constantinopel empfangen. Was er

---

[1]) Procop. de bello Goth. edit. Dindorf. I, 1. p. 11: *πολλοῖς τε ἀστῶν καὶ ξένων χρήμασι τὴν ἀπορίαν ἰασαμένῳ* (*Σύμμαχος καὶ Βοέτιος*).

[2]) Vgl. außer den Werken von Gibbon und Schlosser: du Roure, histoire de Theodor. le Grand. Paris 1846. Tom. II. l. VII. chap. 3.

indeſſen ausgerichtet, iſt nicht ganz klar[1]), vermuthlich hat er für ſeine Perſon dem Kaiſer nichts weniger als zugeredet, auf alle Forderungen einzugehen, kurz — er wurde, nach Ravenna zurückgekehrt, wahrſcheinlich als des Einverſtändniſſes mit Juſtin und der Conſpiration gegen Theodorich verdächtig, ins Gefängniß geworfen, in welchem er im Jahre 526 ſtarb. In die Zeit dieſer Ereigniſſe, die von Anfang an den Theodorich mit Mißtrauen auch gegen Unſchuldige erfüllten, fällt der Sturz des Boethius. Ein römiſcher Senator Albinus war bei dem König eines Majeſtätsverbrechens[2]) angeklagt, Boethius eilte nach Verona und vertheidigte ihn, ſowie den ganzen Senat, auf welchen die Anklage ausgedehnt worden war, mit großer Freimüthigkeit. Er trug, wie Keiner, die alte römiſche Freiheit im Herzen; doch wußte er, daß ihre Zeit längſt nicht mehr war, und, weit entfernt, einen Verſuch ihrer Wiederherſtellung zu machen, that er hier ohne alle ehrgeizigen Pläne nur das, wozu ihn ſein Rechtsgefühl und ſeine Wahrheitsliebe trieb: er vertheidigte den Senat, der in ſchnödem Undanke und kriechender Unterthänigkeit ihn bald darauf dem Theodorich preisgab, gegen unbegründete Vorwürfe. Dies ſtellten ſeine Ankläger, Baſilius, Opilio, Gaudentius, dem Könige, den ſein Alter und die Lage der Dinge argwöhniſch gemacht hatten, als einen Beweis hochverrätheriſcher Tendenzen dar — aller Wahrſcheinlichkeit nach mit Unrecht. Die gleichzeitigen Berichterſtatter wenigſtens berechtigen uns zu dieſer Auffaſſung. Freilich hat man eingewendet, dieſe ſeien Katholiken, was übrigens bei Procopius nur wahrſcheinlich, nicht gewiß iſt, und daher gegen Theodorich eingenommen, in Folge deſſen aber blind gegen die wahre Bedeutung des Schrittes, den Boethius that. Dieſer habe ſich allerdings gegen den Oſtgothenkönig verſchworen, ſich auch mit den kirchlichen Gegnern desſelben verbündet und in dieſem Intereſſe theologiſche Schriften verfaßt, was ihm ohne

---

[1]) Nach dem Anonymus Valeſ. a. a. O. p. 724 hätte Juſtin alles Uebrige bewilligt, ſich jedoch geweigert, den zum Katholicismus gezwungenen Arianern den Rücktritt zum Arianismus zu geſtatten. Andere anders, ſo Paulus Diaconus in der Fortſetzung der hist. miscella incerti auctor. lib. XV. (in Muratori: rer. Italicarum scriptor. Tom. I. pars I.) cf. Papebroch: acta sanct. VI. ad diem Maj. XXVII.

[2]) De consol. philos. I. pros. 4.

solchen Zweck fern gelegen haben würde[1]). Wir unsererseits haben nichts dagegen, daß man Nachrichten, wenn sie spärlich fließen, durch Combinationen ergänzt und in den Berichten hin und wieder zwischen den Zeilen liest. Allein die zuverlässigste Darstellung der in Rede stehenden Thatsache ist offenbar in den Worten des B. selbst[2]) zu suchen, und diese beweisen, daß die Zweifel, welche man gegen die Zuverlässigkeit der Auffassung jener Gewährsmänner geltend gemacht hat, unbegründet sind. Man könnte zwar einwenden, da es sich hier um eine gegen B. selbst gerichtete Anklage handle, so dürfe er nicht als Zeuge zugelassen werden. Aber dieser Einwand trifft nicht zu. Denn B., der die consol. philos. angesichts des Todes schrieb, als er nichts mehr zu hoffen und zu fürchten hatte, der sich nicht scheute, den Theodorich in diesem Buche als einen rex avidus communis exitii zu bezeichnen, B. würde gewagt haben, nunmehr einzugestehen, was die Gegner ihm vorwarfen, falls die Thatsachen richtig waren und deren Motive ihm für patriotisch galten. Alle seine Aussagen machen den Eindruck der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, und sein Charakter berechtigt uns anzunehmen, daß er den Muth gehabt haben würde, für das, was er im Namen des Vaterlandes gethan, das Martyrium anzutreten. In Wahrheit hatte er zu viel Einsicht in die damaligen Verhältnisse, um sich dem Glauben hinzugeben, jetzt könne die alte römische Freiheit, an die er freilich mit wehmüthiger Sehnsucht zurückdachte, wiederhergestellt werden, oder um zu wähnen, die Herrschaft Ostroms sei dieser günstiger, als die ostgothische.

Jene wehmüthige Sehnsucht und das Bewußtsein, daß diese nicht mehr gestillt werden könne, nicht aber das Eingeständniß, er habe Schritte gethan, um das Unmögliche möglich zu machen, liegt in den Worten: „quae sperari reliqua libertas potest? atque utinam posset ulla!“ Was er aber zugesteht, ist nichts Andres, als dies: daß er „die Wohlfahrt des römischen Senates gewollt“, d. h. den Senat gegen eine unbegründete Anklage wegen Hochverraths vertheidigt habe[3]). Nun hat man freilich gesagt, wenn die Sache wirklich

---

[1]) So z. B. du Roure a. a. O. u. Gfrörer in der allg. Kirchengeschichte.

[2]) De consol. philos. I. pros. 4.

[3]) »Senatum dicimur salvum esse voluisse.«

so liege, so sei und bleibe es unerklärlich, daß B., der zuvor das volle Vertrauen Theodorich's genoß, plötzlich bei diesem in Ungnade gefallen und endlich sogar auf dessen Befehl hingerichtet worden sei. Bringen wir aber den Haß und Neid der Widersacher, deren Plänen Klugheit Erfolg sicherte, in Anschlag, erwägen wir die große Reizbarkeit des Königs, welche durch einen im Allgemeinen wohlbegründeten Verdacht gegen seine katholischen Unterthanen hervorgebracht war, bedenken wir ferner, wie bequem und mit welchem Scheine der Wahrheit sich gerade eine Verwendung für den Senat in dem angeführten Sinne umdeuten ließ: so werden wir gestehen, daß der Schritt, welchen Theodorich that, nicht unerklärlich ist. Wenn die ganze politische Macht auf dem Spiele steht, sind die bedeutendsten und edelsten Charaktere in sittlicher Beziehung unberechenbar. Dem edlen Theodorich trauen wir keinen Meuchelmord zu, und doch hat er einen solchen an Odoaker begangen, als es sich entscheiden sollte, ob er allein in Italien herrschen würde. Dies geschah am Anfang seiner Laufbahn; warum sollen wir dem gegenüber die Hinrichtung des schuldlosen B., die in einem mindestens ebenso kritischen Moment geschah, unbegreiflich finden?

Durch untergeschobene Briefe, welche eine geheime Correspondenz dieses Letzteren mit dem Kaiser Justin darthun sollten, suchten die Ankläger ihre Beschuldigung zu erhärten. Um seinen Fall desto sicherer herbeizuführen, fügten sie noch die Anklage auf Magie hinzu (vergl. Nachträge), und obgleich Alles für die Unschuld des Verklagten sprach und der Charakter der Ankläger, von denen Keiner unbescholten und unpartheiisch war, den Theodorich hätte vorsichtig machen müssen: so wurde B. dennoch und zwar ungehört verurtheilt, zunächst in Pavia (Ticinum) gefangen gehalten und im Jahre 525 (oder 524) hingerichtet. Im Kerker verfaßte er die Schrift „vom Troste der Philosophie", auf die wir unten näher eingehen werden.

Zweites Hauptstück.

Entstehung der Sage von dem Martyrium des Boethius.

Diese den Schriften des B. und seiner Zeitgenossen entnommenen Nachrichten haben in der Folgezeit mancherlei Modificationen und entstellende Zusätze erfahren, vor Allem aber eine falsche Deutung, deren Entstehung sich zwar nicht im Einzelnen verfolgen, im Allgemeinen aber erklären läßt. Man machte den B. zum christlichen Märtyrer. Dies erklären wir uns folgendermaßen. Die Ostgothen, an ihrer Spitze Theodorich, waren bekanntlich Arianer, und obwohl Letzterer sich im Ganzen der Achtung und Liebe auch der Romanen erfreute und, so lange er nicht gereizt wurde, den Katholicismus duldete: so wurde er doch von der streng kirchlichen Partei als Bekenner und Beschützer eines häretischen Glaubens von vorn herein gefürchtet und gehaßt. Als nun der Kaiser Justin anfing, die Arianer zu verfolgen und sich durch Theodorich's Protest davon nicht abbringen ließ, als dieser in Folge dessen seinerseits von der bisher geübten Toleranz gegen die Orthodoxen abließ: mußte sich der Haß dieser letzteren verschärfen; noch mehr mußte dies der Fall sein, als der König den Papst Johannes (der auf diese Weise wirklich ein Blutzeuge des katholischen Glaubens wurde) aus den vorher angegebenen Gründen in's Gefängniß werfen ließ, wo derselbe bald darauf starb. Hätte nun während des Zwiespaltes zwischen der kirchlichen Partei und dem arianischen König B. dieselbe Stellung eingenommen, wie Johannes, und wäre er aus diesem Grunde hingerichtet worden: so wäre er in der That ein Märtyrer des katholischen Glaubens. Dies ist aber nicht der Fall[1]). Theilnahme an den Agitationen der kirchlichen Partei wurde ihm nicht einmal vorgeworfen. Dennoch machen die seinen Sturz begleitenden Umstände die Entstehung der Sage, derzufolge er für den Kirchenglauben gestorben sein soll, be-

[1]) Dies behauptet auch jetzt eigentlich Niemand mehr. Die Anklage auf Magie deutet ja auch keineswegs auf kirchliche Orthodoxie, sondern auf neuplatonischen Paganismus. Vergl. Nachträge.

das Bild, welches die germanischen Völker von ihm bewahrten, hauptsächlich den Helden darstellte, und im Allgemeinen ein erhebendes und wohlthuendes war: so galt er doch auch bei diesen andererseits für einen Ungläubigen, den zuletzt der Teufel holte, eine Ansicht, die sich nur um so mehr befestigen mußte, als die germanischen Völker, die ursprünglich selbst dem Arianismus huldigten, sich zum Katholicismus bekehrten.

War nun dies das Bild, welches die Kirche festhielt, so ist es ja keineswegs unerklärlich, daß man einige hundert Jahre nach jener Periode in einer Zeit — nicht der historischen Kritik, sondern der Legende, indem man das Schicksal des Boethius und des Johannes in einander verschlungen dachte, geneigt war, beide Opfer des Theodorich für Märtyrer der Rechtgläubigkeit zu halten. Dazu kommt, daß man gern alles Edle und sittlich Große auf das Christenthum zurückführte und daß den jugendlichen germanischen Völkern die Gabe des Christenthums und der ersten Elemente der antiken Bildung so gleichzeitig zu Theil wurde, daß ihnen oft beides zusammenfiel. Mittler und Dollmetscher der griechisch-römischen Wissenschaft war ihnen aber Keiner mehr, als gerade Boethius. Dennoch wäre es vielleicht nicht dahin gekommen, daß man einen Mann, der in Wahrheit doch nur ein edler Charakter, vielleicht auch ein Christ, ferner ein Opfer des Theodorich war, mit der Krone eines christlichen Blutzeugen schmückte, wenn dieser Mann sich nicht durch ein handgreifliches Denkmal seiner Gesinnung, seines Charakters und seines Geistes das Interesse und die Liebe der folgenden Geschlechter erworben hätte. Dies ist nun bei Boethius sicher der Fall. Es ist nämlich Thatsache, daß kein Buch in den ersten christlich-germanischen Jahrhunderten so gern gelesen und übersetzt wurde, wie des Boethius Buch „vom Troste der Weisheit". Dies muß uns zunächst auffallen; denn das Buch trägt jedenfalls

---

übernatürlichen Geburt abgeleitet. Andere erklären es anders. Wir erlauben uns, die Vermuthung auszusprechen, daß diese Seite der Sage eine Folge des Eindrucks ist, den Theodorichs Ketzerei (Arianismus) und die gegen Boethius, Symmachus und Johannes geübten Gewaltthaten auf die nachfolgenden Geschlechter machten. Auch der Anonym. Vales. (hinter der Ausgabe des Ammian. Marcellin.) macht darauf aufmerksam, wie Theodorich, der in seiner früheren Periode so viel Gutes gestiftet, zuletzt vom Teufel verführt worden sei.

den Stempel einer literarisch entarteten Zeit. So edel die Gesinnung seines Verfassers ist, so weht doch darin kein frischer naturkräftiger Geist, wie er unbefangene Gemüther hätte unmittelbar ansprechen müssen. Ebenso wenig hat das Buch ein wahrhaft künstlerisches Gepräge, welches allenfalls denselben unbefangenen Gemüthern hätte imponiren können. Auf der andern Seite ist zunächst nicht zu übersehen, daß mit den logischen Schriften des Boethius, die für die Gelehrten fast der einzige wissenschaftliche Katechismus waren und daher weit verbreitet wurden, auch dieses Werk überall mit eindringen konnte und mußte, und das Wenige, was man hatte, nahm man dankbar hin. Ferner fehlt es auch sonst in der Geschichte nicht an Beispielen davon, daß auf diejenigen, die erst anfangen, die Bildung zu schätzen, das Rhetorische, das Pathetische oder das Glatte zunächst mehr Anziehungskraft ausübt, als das Naive und Schmucklose, mag es auch noch so genial sein[1]). Was aber die Hauptsache ist, — es spricht aus diesem Dialog eine so tüchtige, reine, für die Wissenschaft sittlich begeisterte, in der bittersten Trübsal ruhige Seele, daß wir begreifen, wie derselbe in jenen Zeiten so tiefen Eindruck machen konnte. Ferner war zwar nicht von Christus, aber von Gott viel die Rede in diesem Buch, und es war nicht Jedermanns Sache, den platonischen Gott vom christlichen zu unterscheiden. Sprach doch Boethius darin von prima divinitas[2]), was man sich beeilte, auf Gott den Vater, die erste Person der Trinität, zu beziehen. Sittliche Wahrheiten, die auch das Christenthum predigt, waren hier mit ziemlicher Schärfe und Klarheit und doch in der leichten Form des Dialogs vorgetragen. Das Christenthum war nirgends gröblich verletzt, bei oberflächlicher Betrachtung zeigten sich nicht einmal Abweichungen von der orthodoxen Lehre. Auch von Engeln, von läuternder Barmherzigkeit (purgatoria clementia) und von Liebe stand darin geschrieben[2]), und der Verfasser — war einst vom arianischen Theodorich hingerichtet worden. Mußte dieser unschuldig Leidende nicht ein christlicher Märtyrer gewesen sein? Daß Boethius für

[1]) Virgil wurde lange Zeit hindurch höher gestellt, als Homer. In dem Jugendalter der deutschen Literatur kostete es Mühe, Shakspeare und den Griechen Eingang zu verschaffen, wo die Franzosen und die Römer leicht die Herrschaft erlangt hatten. Doch ist dies nur eine Analogie.

[2]) S. die richtige Erklärung unten Achtes Hauptst. Abschn. 2.

einen solchen gehalten ward, ist ebenso sicher[1]), als daß er es in der That nicht war. Denn obgleich es eine erst noch zu beantwortende Frage ist, ob er die christlich-theologischen Schriften, auf die wir bald kommen werden, verfaßt hat: das bedarf heutzutage keines Beweises mehr, daß er keineswegs für den Glauben, sondern als Opfer des Verraths durch einen König den Tod erlitt, der ihn im politischen Sinne für einen novarum rerum studiosus oder für einen vindex der römischen Freiheit hielt. Er könnte ja nebenbei theologische Schriften verfaßt und doch vorzüglich sich auf politischem Gebiete bewegt haben und als Blutzeuge der Vaterlandsliebe gefallen sein[2]). Die kirchlichen Geschichtsschreiber, die einige Jahrhunderte nach ihm lebten, hielten ihn aber nicht nur für den Verfasser trinitarischer, christologischer und andrer theologischer Abhandlungen, sondern auch für einen Märtyrer der rechtgläubigen Wahrheit. Severinus Boethius wurde zum heiligen Severinus, und als solcher wird er (vielleicht seit der Zeit des Longobardenkönigs Luitprand[3]) und auf Veranlassung desselben) (im 8. Jahrhundert) zu Pavia und in andern italienischen Gemeinden am 23. October verehrt[4]).

Paulus Diaconus[5]) (im 8. Jahrhundert) nennt ihn einen vir catholicus. Ado, Erzbischof von Vienne[6]), (im 9. Jahrhundert) sagt: Theodorich habe ihn und Symmachus[7]), seinen Schwiegervater, pro catholica pietate getödtet. Diese Meinung hat sich Jahrhunderte lang behauptet, wird aber heute von Niemand mehr zuversichtlich vertheidigt. Bald nach dem Hervortreten derselben finden sich auch die ersten Citate theologischer Schriften des angeblichen Boethius, auf welche wir unten näher eingehen werden. Im All-

[1]) Zuerst nachweisbar bei Ado v. Vienne im breviarium chronic. cf. Max. bibl. vet. patr. Lugd. 1677. p. 798.

[2]) Dies ist die Ansicht von G. Baur a. a. O.

[3]) cf. Papebroch a. a. O.

[4]) a. a. O.

[5]) In Muratori rer. Italicar. scriptor. Tom. I. p. I. Mediol. 1723. p. 103. (in lib. XV. der Fortsetz. der histor. miscell. incerti auctor.)

[6]) a. a. O. cf. not. 1.

[7]) Spuren der Legende von Symmachus, dem Leidensgefährten des Boethius, finden sich schon bei Gregor d. Gr. dialog. IV. cap. 30 in edit. Benedict. Paris 1705. Tom. II.

gemeinen indeſſen wollen wir unſre Anſicht über dieſelben, welcher die folgenden Unterſuchungen zur Begründung dienen, ſchon hier aussprechen. Zugleich faſſen wir das bisher Geſagte zuſammmen. Unſre Anſicht iſt folgende: Die Fabel von dem Märtyrertod des Boethius entſtand urſprünglich aus einer falſchen Beurtheilung der richtigen Thatſache, daß er ein Opfer des arianiſchen Theodorich wurde. Mit der Verbreitung der ächten Schriften des Mannes, beſonders des Buches „vom Troſte der Weisheit", ſtieg die Verehrung für den vermeintlichen Märtyrer. Andrerſeits hatte man Schriften, die zum Theil aus Boethius compilirt waren, oder doch wenigſtens durch ihren ſcholaſtiſch-dialektiſchen Charakter an deſſen logiſche Schriften erinnern konnten. Schon deshalb war man geneigt, ſie dem Boethius zuzuſchreiben, wurde aber in der Meinung, derſelbe ſei ihr Verfaſſer, durch die Sage von ſeinem Märtyrertod beſtärkt. Auch ſie dienten ja der Vertheidigung des katholiſchen Glaubens, und der Mann, der ſo viel geſchrieben hatte, mußte doch auch zur Vertheidigung des Glaubens, für den er geſtorben ſein ſollte, Schriften verfaßt haben. In dem Buche „vom Troſte der Weisheit", das man freilich für chriſtlich hielt, fand man eine ſolche Vertheidigung nicht. Endlich mag noch eine Verwechslung mit einem andern Severinus — der Philoſoph hieß ja Severinus Boethius — im Spiel geweſen ſein. Jedenfalls iſt es merkwürdig, daß der Gedächtnißtag des heiligen Severin zu Pavia (23. October) gerade der war, für welchen das Martyrologium des Uſuard[1]) (um 875) einen St. Severinum episcopum Coloniensem nennt, alſo einen andern gleichnamigen (Cölner) Confeſſor. Dieſer oder ein andrer Severinus[2]) (es gab deren

[1]) edit. Lovanii 1573. fol. 178.

[2]) Es heißt von dieſem a. a. O.: cuius catholica fide maximoque sudore ac sana doctrina Coloniensium ... ecclesiae *ab infestatione Arianae haeresis* sunt defensae. Da demnach auch dieſer Severin mit der arianiſchen Ketzerei zu kämpfen hatte, wie der Sage nach Sever. Boethius, ſo konnte das Zuſammenfallen der Gedächtnißtage beider noch viel eher Verwechſelungen herbeiführen, oder umgekehrt. Und gerade die Schriften des Pſeudo-Boethius über die Trinität, alſo die antiarianiſchen, waren die bekannteſten. Ein anderer St. Severinus, »abbas monasterii Agaunensis«, lebte, wie Boethius, zur Zeit des Chlodewig, hatte alſo auch etwas mit ihm gemein. Vielleicht ſind (mit Ausnahme der chriſtologiſchen Schrift) die pſeudo-boethianiſchen Schriften auf dieſe und andere Severini zu vertheilen.

nicht wenige) mag wenigstens einen Theil der pseudoboethianischen theologischen Schriften verfaßt haben. Zwar ist es vorläufig nicht möglich, bei der Frage nach dem wahren Verfasser jener Schriften ein solches positives Resultat zu erzielen; daß aber Boethius jene theologischen Schriften nicht verfaßt hat, dieses negative Resultat wird sich als ein sicheres aus den folgenden Untersuchungen ergeben.

Drittes Hauptstück.

Aufzählung der Schriften des Boethius.

Wir gehen nunmehr auf die Schriften des Aniciers über und treten damit unsrer eigentlichen Aufgabe näher.

Die neueste Ausgabe[1]) des Boethius, in welcher die nicht verloren gegangenen Schriften, die diesem je zugeschrieben wurden, am vollständigsten enthalten sind, enthält folgende Bücher:

1. De consolatione philosophiae, libri V.
2. De unitate et uno.
3. De arithmetica, libri II.
4. De musica, libri V.
5. Euclidis Megarensis geometriae libri II, ab An. Manl. Sev. Boethio translati.
6. Dialogi II in Porphyrium a Victorino translatum.

[1]) Patrolog. curs. complet. Tom. 63. 64. Paris. accur. I. P. Migne 1847. Diese Ausg. möge uns zum Ausgangspunkt dienen, weil sie sicher eher zu viel als zu wenig enthält. Unter Ausgangspunkt verstehen wir aber nicht „Basis"; denn da die Herausgeber sich nicht die Mühe nehmen, Rechenschaft von ihren Grundsätzen über Auswahl der aufzunehmenden Schriften und über Kritik überhaupt zu geben, ja nicht einmal die Verfasser der abgedruckten Noten, Einleitungen und anderen Abhandlungen überall deutlich nennen, so daß es für den Unkundigen oft zweifelhaft ist, aus welchem Jahrhundert sie stammen, ob sie aus früheren Editionen abgedruckt oder neu sind — aus allen diesen Gründen bildet diese Ausgabe keine sichere Grundlage. Wenn es den Unternehmern derselben hauptsächlich auf Wohlfeilheit ankommt, so muß man seine Anforderungen einigermaßen herabstimmen. Indessen die erwähnten Mängel könnten in jedem Fall leicht gehoben und wenigstens auf den Druck könnte etwas mehr Sorgfalt verwendet werden.

7. Boethii commentariorum in Porphyrium a se translatum libri V.
8. In categorias Aristotelis, libri IV.
9. In librum de interpretatione:
   editionis primae, libri II;
   editionis secundae, libri VI.
10. Interpretationis priorum analyticorum Aristotelis libri II.
11. Interpretationis posteriorum analyticorum Aristotelis libri II.
12. Introductio ad syllogismos categoricos.
13. De syllogismo categorico, libri II.
14. De syllogismo hypothetico, libri II.
15. Liber de divisione.
16. Liber de definitione.
17. Interpretationis topicorum Aristotelis libri VIII.
18. Interpretationis elenchorum sophisticorum Aristotelis libri II.
19. Commentariorum in topica Ciceronis libri VI.
20. De differentiis topicis libri IV.
21. De rhetoricae cognatione.
22. Locorum rhetoricorum distinctio.
23. De disciplina scholarium.
24. De unitate trinitatis.
25. Utrum pater et filius ac spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur.
26. Quomodo substantiae bonae sint.
27. Brevis fidei christianae complexio.
28. Liber de persona et duabus naturis.

Außer den ächten unter dieſen Schriften hat Boethius noch einige andere verfaßt, die aber nicht erhalten ſind. Dahin gehören:

1. Commentaria in Aristotelis topica[1]).
2. Ueberſetzungen von Schriften des Aſtronomen Ptolemaeus,

[1]) Belegt durch Boethius de differ. top. lib. II. Migne. Tom. 64. p. 1191: »Quos in expositione topicorum Aristotelis diligentius persecuti sumus,« cf. ibid. in fine libr. IV: »In his commentariis, quos in Aristotelis topica... conscripsimus.«

des Archimedes, des Pythagoras[1]), des Nicomachus, des Plato.[2]).

Vielleicht sind dahin auch zu rechnen:

1. Die Hebdomades, die aber nur in dem wahrscheinlich unächten Buche „Quomodo substantiae bonae sint“ (Nr. 26 oben) angeführt sind.
2. De praedicatione potestatis et possibilitatis, von Trithemius nach Sigebertus Gemblacensis angeführt.
3. Epistolarum liber I (nach Trithemius).

Beabsichtigt, aber wahrscheinlich nicht ausgeführt hat Boethius:

1. Eine Uebersetzung aller Schriften des Aristoteles[3]).
2. Eine Concordia des Aristoteles und Plato, d. h. einen Nachweis ihrer Uebereinstimmung in den wichtigsten Lehren der Philosophie[3]).

Die angeführten Schriften lassen sich in fünf Klassen theilen: es sind darunter begriffen: 1. solche, die zwar nachweislich von Boethius beabsichtigt, aber wahrscheinlich nicht ausgeführt sind; 2. solche, die zwar sicher ausgeführt, uns aber nicht erhalten sind; 3. solche, die zwar erhalten sind, deren Aechtheit aber Zweifeln unterliegt; 4. solche, die nicht erhalten sind, deren Abfassung durch Boethius aber auch nicht völlig beglaubigt ist; 5. solche, die erhalten und sicher ächt sind[4]).

Auch die erste und zweite Klasse, die für uns nur Titel, nicht Bücher enthalten, sind für unsre Frage nicht ohne alle Bedeutung; denn daß Boethius jene Schriften theilweise verfaßt hat, theils hat verfassen wollen, wirft ein Licht auf sein Interesse für die an-

---

[1]) Ob damit der alte Philosoph selbst gemeint ist? Diesem wurden im späteren Alterthum Schriften beigelegt, aber wohl mit Unrecht. Diogen. Laertius nennt vier Pythagoras (VIII, 46), unter diesen einen von Zakynthos, einen Musiker. Diesen mag Cassiodor. (ep. 45) gemeint haben. S. Pauly, Realencyklopädie des Alterthums. Bd. VI. p. 329.

[2]) Diese Schriften sind sämmtlich belegt durch Cassiodor. var. epist. I, 45.

[3]) Belegt durch de interpretatione ed. II. lib. II. praefat.

[4]) Dazu kommen noch 6. inedita, die laut einiger Bibliothekskataloge auf Handschriften dem Boethius beigelegt werden. Vgl. Acten der Wiener Philologen-Versammlung in: Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien. 1858. Heft 9. S. 730—32.

tike Philoſophie, auf die Stellung, welche er dem Plato und dem Ariſtoteles gegenüber einnahm[1]). Aber im Uebrigen verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſie, zumal bei unſrer Unterſuchung, am wenigſten in Betracht kommen. Eine der genannten Schriften könnte freilich zu den theologiſchen gehören, von den Hebdomades nämlich ſteht nicht feſt, was darunter zu verſtehen iſt. Der Verfaſſer derſelben, mag man nun den Boethius darunter verſtehen oder nicht, iſt ſicher derſelbe, der die Abhandlung de bono (oder quomodo substantiae bonae sint, ſiehe oben S. 20 unter Nr. 26) geſchrieben hat. Dieſer verſteht wahrſcheinlich unter hebdomades kleinere Schriften, die er zu ſeinem Privatgebrauch (nicht für das Publicum) verfaßte und in Heptaden theilte[2]). Er ſagt ſelbſt, ſie ſeien nicht für das Publicum beſtimmt, wahrſcheinlich ſind ſie nie Jemandem zu Geſichte gekommen, außer dem Verfaſſer. Sicher aber iſt, daß man in Ermangelung derſelben den Tractat, in dem ſie angeführt werden, ſelbſt de hebdomadibus titulirt hat. So nennt das Buch de bono z. B. Thomas v. Aquino und Trithemius. Hauptſächlich aber kommt es auf die erhaltenen Schriften und das Verhältniß des Boethius zu ihnen an, und bei der Verfolgung des Hauptzweckes dieſer Abhandlung, welcher dahin geht, die Aechtheit der theologiſchen Schriften zu unterſuchen, ſollte der Index der in der Pariſer Ausgabe (1847) enthaltenen Schriften den Ausgangspunkt bilden.

Es fragt ſich zunächſt: 1. welche unter den angeführten Schriften machen darauf Anſpruch, theologiſche zu heißen? 2. zweitens handelt es ſich um eine kurze Angabe der bis jetzt hervorgetretenen Meinungen über die Aechtheit der genannten Schriften; 3. dann erſt können wir — nach Feſtſtellung der Kriterien, nach welchen jener Punkt entſchieden werden muß — zur eigentlichen Unterſuchung übergehen.

[1]) Die Abſicht des Boethius, nachzuweiſen, daß Plato und Ariſtoteles in allen weſentlichen Punkten übereinſtimmten, hatte wahrſcheinlich ein apologetiſches Motiv. Nach dem Spruch: »Concordia res parvae crescunt« wollte er zeigen, daß die antike Philoſophie nicht eine ſo vielköpfige Hydra ſei, wie es die Chriſten behaupten mochten. Dies liegt vielleicht auch in den Worten der Vorrede zu de interpret. edit. secunda. lib. II. Migne. Tom. 64. p. 453.

[2]) Dies folgt aus dem Anfang eben jener Schrift de bono. Vgl. dazu die Note des Vallinus.

Viertes Hauptstück.

Die theologischen Schriften.

Indem wir zur Beantwortung jener Frage schreiten, verzichten wir auf die Erörterung einiger rein philologischen Punkte, auf welche wir nur vorübergehend hinweisen.

Von den oben aufgezählten wirklich vorhandenen Schriften sind nun die meisten sicher ächt[1]), sind durch Boethius selbst oder dessen Zeitgenossen als solche bezeugt und geben überhaupt keinem Zweifel Raum. Dagegen sind folgende neun unächt, oder ihre Aechtheit ist doch zweifelhaft:

1. De unitate et uno.
2. De rhetoricae cognatione.
3. Locorum rhetoricorum distinctio.
4. De disciplina scholarium.
5. De unitate trinitatis.
6. Utrum pater et filius ac spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur.
7. Quomodo substantiae bonae sint.
8. Brevis fidei christianae complexio.
9. Liber de persona et duabus naturis.

Von diesen Schriften ist die vierte, eine pädagogische, de disciplina scholarium, anerkannt unächt[2]). Die zweite und dritte, welche beide erst 1831 von Angel. Mai nach einem alten (11. Jahrhundert) Codex herausgegeben worden, stehen in einem nahen Verhältniß zu „de differentiis topicis“, lib. IV., und die Vermuthung G. Baurs[3]), daß sie keine selbstständigen opuscula seien, sondern den Inhalt eben jenes Buches, aber verstümmelt, wiedergäben, ist wohl begründet[4]).

---

[1]) S. die Belege bei Obbarius p. 16 ff. Baur p. 8 ff.

[2]) S. Obbarius p. 17 ff.

[3]) S. p. 11 in der a. Schrift.

[4]) Bertius spricht ferner von einer verloren gegangenen Schrift von der Quadratur des Cirkels, die jedoch nicht von Boethius herrührt, sondern dem 11. Jahrh. angehört. S. A. Mai in Boeth. ed. Migne. Tom. 64. p. 1217.

Für uns haben nur folgende theologiſche Schriften ein näheres Intereſſe:

1. Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii (de unitate trinitatis).
2. Utrum pater et filius etc. (cf. sub Nr. 6).
3. Brevis fidei christianae complexio.
4. De persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium.

Die beiden übrigen[1]): „de unitate et uno“ und „quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona“ ſind nicht chriſtlich-theologiſchen, ſondern abſtract metaphyſiſchen Inhaltes; da indeſſen in erſterer augenſcheinlich Beiſpiele aus der Bibel vorkommen, ſo werden wir dieſelbe ſpäter mit einigen Worten berückſichtigen.

Außer jenen vier werden, ſo viel wir wiſſen, dem Boethius keine chriſtlichen Schriften beigelegt, in den Titeln dieſer aber herrſcht ein bedeutendes Schwanken[2]). Wir nun werden uns,

[1]) Beide Schriften, beſonders die letztere (de bono), ſind compilirt aus de consol. philos., anderen ächten und einigen pſeudo-boethianiſchen Schriften (vgl. beſonders die Vorrede der größeren über die Trinität). Sie ſind beide von den Zeitgenoſſen nicht bezeugt und enthalten weiter nichts, als breitere Ausführungen einzelner Sätze des Boethius oder Erörterungen von Problemen, die ſich den Verfaſſern aus der Lectüre des Boethius ergeben hatten. Die zweite (de bono) geht uns eigentlich gar nicht an, weil ſie weder chriſtlich-theol. Inhalt hat, noch irgend etwas enthält, was nicht ebenſo gut ein Neuplatoniker, wie ein Chriſt ſagen konnte. So weit liegt alſo in dem Inhalte derſelben keine Nöthigung, ſie dem Boethius abzuſprechen. Sie iſt indeſſen wahrſcheinlich das Werk eines lange nach Boethius lebenden Klerikers, dem der neuplatoniſche Satz: »omne, quod est, bonum est« bei der Lectüre des Boethius aufgefallen war und zu weiterem Nachdenken Veranlaſſung gegeben hatte. Auch der Stil ſpricht durchaus nicht für Boethius als Verfaſſer. Weil aber jener Satz in der Schrift de consol. philos. vorkommt, hat man die Abhandlung demſelben zugeſchrieben.

[2]) Wir bemerken darüber Folgendes: Alcuin (de process. spir. s. I, 2. p. 752. ed. Froben.) nennt ein Buch des Boethius: »de unitate substantiae patris et fil. atque spir. s.« und meint damit laut der von ihm angeführten Worte die bei Migne »Quomodo trin. unus deus etc.« titulirte Abhandlung. Hinkmar v. Rheims (de non trina deitate p. 460. 519. 474. 479. 521. ed. Sirmond. Tom. I. Lutet. Par. 1645) nennt einen »liber de trinitate« und ſpricht außerdem von dem »lib. contra Eutych. et Nestor.« und dem »lib. ad Ioannem diaconum«, womit das Buch: »utrum pater et filius etc.« gemeint iſt, welches damals offenbar noch ohne

da es an einer kritiſchen Ausgabe derſelben fehlt, welche die Unentſchiedenheit aufheben müßte, an die Ausgabe von Vallinus

Ueberſchrift war, daher durch den Namen des Adreſſaten bezeichnet wurde. Bruno (bei A. Mai auct. class. etc. Tom. 3. p. 332, abgedruckt in Migne. ed. Boethii) führt gleichfalls »de trinit. libellum« an und außerdem »contra Eutych. et Nestor.« Ebenſo nennen das Buch Honorius Auguſtodunenſis (um 1120) und Sigebertus Gemblacenſis († 1112): de s. trinitate (ſ. beide in Fabric. bibl. ecclesiast. Hamb. 1718. III, 22). Der Anonymus Mellicenſis (ebendaſelbſt) nennt außer dieſem auch das Buch contra Eutych. et Nestor. Vincentius v. Beauvais († 1264) nennt nur ein Buch: de sancta trinitate (Specul. doctrin. XVII, 56. specul. histor. XXI, 15). Thomas Aquinas (in opp. ed. Paris. 1660. Tom. XX. p. 64) nennt 1. de unitate essentiae et personarum trinit.; 2. ein namenloſes Buch ad Ioannem diaconum; 3. de hebdomadibus; 4. de fide christiana; 5. de duabus naturis et una persona Christi. Im Katalog des Trithemius ſind folgende Titel theologiſcher Boëthiana enthalten: 1. de sancta trinit. lib. I; 2. de unitate trinit. lib. I; 3. de duab. nat. in Christo lib. I; 4. de fide lib. I; 5. de unitate et uno lib. I und 6. de hebdomadibus lib. I. Die Angaben der älteſten jener kirchl. Schriftſteller haben im Allgem. mehr Gewicht, als die Handſchriften, weil ſie älter ſind, als dieſe; daß aber auch die Handſchriften in den Titeln nicht übereinſtimmen, zeigen die gedruckten Ausgaben, von denen wir einige verglichen haben. In den älteſten (in allen bis 1656) fehlt das Buch, welches Trithem. »de fide« titulirt. Die übrigen fünf finden ſich in ihnen unter verſchiedenen Namen. So zählt die venet. Ausg. v. 1497 u. 1499 zwei libr. de trinit., die aber ihre beſonderen Titel haben, und zwar das erſte Buch: quomodo trinit. unus deus ac non tres dii, das zweite: utrum pater et fil. ac spir. s. de divinitate substantialiter praedicentur. Außerdem enthalten ſie 3. den Titel: de hebdomad. und 4. contra Eutych. et Nestor. de duab. natur. et una persona; 5. de unitate et uno. Die baſeler Ausg. (1546) zählt vier Bücher de trinit., von denen die beiden erſten denen der venet. entſprechen; das dritte »complectitur hebdomadem: an omne, quod sit, bonum sit«; das vierte »docet, in Christo duas esse naturas et unam pers. advers. Eutych. et Nestor.« Dieſen vier de trinit. ſchließt ſich an das Buch: de unitate et uno. In der Ausg. von Renatus Vallinus (Lugd. Batav. 1656) erſcheint zum erſten Male gedruckt die »brevis fidei christianae complexio«. Die übrigen Titel ſind: 1. Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii (über den einzelnen Seiten abgek. de trinitate). 2. Utrum pat. et fil. ac spir. s. de divinit. subst. praedic. 3. Quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona (über den einzelnen Seiten abgek. quomodo subst. bonae sint). 4. De pers. et natur. contra Eutych. et Nestor. — Aus der Vergleichung aller dieſer Titel erhellt Folgendes: 1. Das Buch, welches bei Vallin. zum erſten Male gedruckt erſcheint, iſt dasſelbe, welches Trithem. kürzer »de fide« überſchreibt. Obbar. irrt, wenn er behauptet, dies Buch ſei dem Trithem. nicht bekannt. Die Anfangsworte laſſen keinen Zweifel übrig. 2. Das Buch, welches Einige de hebdom. nennen, iſt dasſelbe, welches Andere »quomodo substant. in

(Lugd. Batav. 1671) halten, welche jedenfalls eine der sorgfältigeren ist[1]).

Fünftes Hauptstück.

Das Wesentlichste aus der Geschichte der Frage über die Aechtheit dieser Schriften und heutiger Stand der Frage.

Diese theologischen Schriften nun sind dem Boethius neuerdings abgesprochen worden — aus Gründen, die wir unsrerseits fast ohne Ausnahme für erheblich halten. Der Hauptgrund liegt in der Unvereinbarkeit dieser Schriften mit dem philosophisch-theologischen System des Boethius, welches wir aus dessen zweifellos ächten Schriften einigermaßen zu erkennen vermögen. Um aber zu zeigen, daß die dem Verwerfungsurtheil zum Grunde liegenden Bedenken nicht so ganz unvorbereitet aufgetreten sind, heben wir Einiges aus

---

eo etc.« überschreiben. Es fängt nämlich mit den Worten an: »Postulas, ut ex hebdom.« Daher rührt jener kürzere Titel, der schwerlich der ursprüngliche ist. Denn entweder enthält das Buch selbst eine hebdomas, dann ist der Titel *de* hebd. unpassend, oder es hat gar nichts mit den hebdom. zu schaffen, obgleich diese (s. ob. S. 22) in ihm angeführt werden. Von Einigen (z. B. in der baseler Ausg.) wird das Buch mit Unrecht zu »de trinitate« gerechnet. 3. Die Namen des christologischen Buches weichen nur in geringem Maße von einander ab, und die Identität ist hier leicht erkennbar. 4. Mit der Ueberschrift »de trinitate« werden bald vier, bald nur zwei, bald nur ein Buch versehen. Wo das letztere der Fall ist, ist in der Regel die Abhandlung gemeint, welche Alcuin de unitate substantiae patris et fil. etc., einige Ausg. (Ven., Basil., Lugdun.) quomodo trinit. unus deus ac non tres dii tituliren; Trithem. kann mit »de unitate trinitatis« dieses Buch nicht meinen, er nennt es vielmehr »de sancta trinitate«, mit jenem anderen Titel bezeichnet er die Abhandlung: »Utrum pater et fil. etc. subst. praedic. (so in jenen A. A.), welche in früherer Zeit namenlos und nur an der Adresse (ad Ioannem diaconum) kenntlich war.

[1]) Die theolog. Schriften finden sich in den Gesammtausgaben (cf. darüber Obbarius p. LIII ff.) der Werke des Boethius (mit Ausnahme der Schrift »de fide«) und in der Leydener Ausg. der consol. philos. (1656. 1668. 1671), außerdem separatim in einer Löwener Edition 1633. in 8. (nach Ceillier hist. gen. des aut. s.)

der Geſchichte dieſer Frage hervor[1]). Ennodius nun, Caſſiodorus und Procopius kennen theologiſche Schriften des Boethius überhaupt gar nicht, und dieſes Schweigen wiegt ſchwerer, als das Für und Wider aller Späteren. Ebenſo wenig finden ſich ſolche bei Isidorus Hispalensis erwähnt, der, wie aus ſeinen etymologiae (z. B. liber II, 25. III, 2) hervorgeht, im Uebrigen die Schriften des Boethius recht gut kannte und in ſeinem Buche de script. ecclesiast. seu de viris illustrib. eccles.[2]) (Fortſetzung der gleichnamigen Schrift des Pseudo-Hieronymus) wohl Veranlaſſung gehabt hätte, jene zu nennen, wenn ſie vorhanden und ihm bekannt geweſen wären[3]). Bis jetzt hat überhaupt Niemand ein Zeugniß für irgend eine theologiſche Schrift des angeblichen Boethius nachgewieſen, welches älter wäre, als das des Alcuin[4]) (ſ. S. 24 A. 2), durch dieſes wird aber nur die Schrift de unitate trinitatis belegt. Hincmar nennt außerdem noch zwei andere (cf. S. 24). Dieſe erſten Zeugen nun ahnen noch nichts von den Widerſprüchen, die zwiſchen den theologiſchen und philoſophiſchen Schriften des Boethius obwalten. Dagegen hat der Verfaſſer eines Commentars zu consol. philos. III. metr. 9, welchen A. Mai in einem angeblich aus dem 10. Jahrhundert herrührenden Codex fand und abdrucken ließ[5]) und nicht ohne Grund dem Mönch Bruno (zu Corbie) zuſchreibt, eine klare Einſicht in die Verſchiedenheit des Geiſtes des Buches de consol. philos. und der theologiſchen Schriften des vermeintlichen Boethius. Er ſpricht deutlich aus[6]), daß in dem Buch de consol.

[1]) Auf Vollſtändigkeit macht dieſer Ueberblick nicht Anſpruch. Es würde ebenſo nutzlos, als mühſam ſein, die ganze einſchlagende Literatur zu erſchöpfen. Wir verweiſen übrigens auf die Abhandlungen von Hand, Baur, Obbarius und Suttner.

[2]) cf. Fabric. bibl. ecclesiast. Hamburg. 1718.

[3]) Beda venerabilis erwähnt in ſeinem Chronicon den Boethius nicht, der ihm zugeſchriebene Commentar zu Boeth. de trinitate iſt anerkannter Weiſe unächt.

[4]) De process. spir. sanct. I, 2. p. 752. ed. Froben.

[5]) Class. auct. Tom. III. Rom. 1831, abgedruckt in patrolog. curs. complet. (accur. Migne. Paris. 1807) Tom. 64. p. 1239 (cf. p. 1218).

[6]) § 3: Quisquis illorum Boethii versuum intelligentiam indagare cupit ... imprimis admonendus est, non solum in his versibus, sed etiam in multis locis eiusdem operis, quod consolationis philosophiae titulo praenotatur, *quaedam catholicae fidei contraria reperiri:* quod ideirco mirum est, quia libellum quendam eiusdem auctoris de sancta trinitate valde praeclarum legi et alium contra Eutychen

philos. dem katholiſchen Glauben Widerſprechendes enthalten ſei, und daß Manches darin „nach dem Gifte der Philoſophen rieche". Den (widerkirchlichen) Platonismus des Boethius, dem wir unten näher auf die Spur kommen werden, legt er unbefangen bloß und verräth, daß er einen bedeutenden Abſtand zwiſchen dem philoſophiſchen Dialog und den theologiſchen Abhandlungen, die vollſtändig orthodox ſind, entdeckte. Aber nicht allein dies iſt bemerkenswerth, ſondern auch die Andeutung eines über die Aechtheit der theologiſchen Schriften des Boethius (de trinitate und contra Eutych. et Nestor.) ſchwebenden Zweifels. Bruno iſt zwar weit entfernt, aus dem, was er wahrnahm, die volle Conſequenz zu ziehen; indeſſen, daß er (cf. §. 3) erſt verſichern muß, die theologiſchen Schriften gehörten dennoch demſelben Verfaſſer an, iſt jedenfalls bemerkenswerth. Daß er aber irrt, wenn er eine Gleichheit des Stils in den philoſophiſchen anerkannt ächten Schriften des Boethius und in jenen theologiſchen Abhandlungen findet, werden wir unten nachzuweiſen haben.

Bei Notker, Honorius Augustodunensis, Sigebertus Gemblacensis, Gilbertus Porretanus[1]) finden ſich

et Nestorium haereticos, quos ab eodem esse conscriptos, quisquis aliis eius libris legendis operam impendit, ut ego ab adolescentia feci, ex ipso elegantis styli (!) quodam proprio nitore indubitanter (!) agnoscit. Quod tamen utcunque se habeat, certum est, eum in his libris nihil de doctrina ecclesiastica disputasse, sed tantum philosophorum et maxime Platonicorum dogmata legentibus aperire voluisse. § 7: ... Aliquid de Platonis dogmate insinuandum est, quem Boethius in hoc opere specialiter sequitur, unde in hoc eodem libro dicit »Platoni, inquam, vehementer assentior.« Hic igitur trinitatem quandam in principio fuisse asseruit et suis auditoribus id credere persuasit: Deum, exemplar et materiam ... § 12: ... Etiam sequentia istorum versuum, quibus philosophia velut ipsam divinitatem invocando alloquitur, *cum ingenti scrupulo tractare aggredimur* ... § 21: Sequitur »tu causis animas cet.« Horum intellectus verborum magis est fugiendus, quam expositione pandendus ... hoc de ipsis intelligi vult, *quod minime recipit fides christiana*, eas videlicet a prima sui conditione in coelo positas ex contemplatione mentis divinae beate vixisse; deinde quasdam ex his in corpora humana delapsas, iterum post resolutionem eorumdem corporum terrenis purgatas vitiis originem suam repetere et in coelum redire ... § 24: Pauci vero versus, qui restant, expositione non indigent, quoniam in iis pura et aperta ad Deum oratio funditur. *Fateor tamen*, videri mihi quaedam in his verba *philosophorum redolere venenum.*

[1]) Dieſer ſchrieb Commentare zu den beiden trinitariſchen und der chriſtologiſchen Abhandlung und zu der Schrift de bono; ſie ſind abgedruckt in Patrolog. curs. complet. Paris. 1847. Tom. 64.

nun freilich keine Spuren eines Zweifels, aber Johannes von Salisbury (Policrat., VII, 15) gesteht wenigstens zu: „liber de consol. philos.... Verbum non exprimit incarnatum....", erkennt also, daß von Christenthum in dem Buche nicht die Rede sei, und hält es für nöthig, die Nützlichkeit, die es dennoch habe, erst zu beweisen.

Vincentius von Beauvais scheint eine Ahnung davon gehabt zu haben, daß es auffallend ist, daß Boethius, der Staatsmann und Philosoph, der sich so eifrig mit der heidnischen Philosophie beschäftigte und in fast allen Titeln seiner Bücher den Philosophen verräth, auch als Verfasser von theologischen Schriften genannt wird. Er erklärte sich nämlich die Abfassung der Schrift de sancta trinitate von Seiten des Boethius, die ihm nicht zweifelhaft war, aus dem Bestreben desselben, den Verdacht der Häresie (oder gar des Paganismus) von sich abzuwälzen, in dem er bei den Christen (christicolae) gestanden habe, weil er sich der Vertheidigung des orthodoxen Glaubens entzogen hätte. Hierin können nicht einmal die, welche den Vincentius für einen glaubwürdigen Autor halten, ein gewichtiges Zeugniß für die Aechtheit jener Schrift über die Dreieinigkeit finden[1]). Wir unsrerseits halten, da sich in den übrigen Nachrichten des Mannes über Boethius soviel Vages und nachweislich Falsches findet, nicht viel von der Glaubwürdigkeit der hier in Frage stehenden Notiz. Nur als ein Zeichen davon, daß man erst nach Erklärungsgründen für die Abfassung einer theologischen Schrift durch Boethius suchte, ist uns dieselbe interessant. Thomas von Aquino, dem man früher fälschlich einen Commentar zu de consol. philos. zuschrieb, verräth keinen Zweifel an der Aechtheit der theologischen Schriften[2]); interessant ist, daß er versucht, ein System in denselben nachzuweisen (cf. opp. tom. XX, pag. 64, ed. Paris 1660). Er theilt die theologischen Schriften, zu denen er auch „de hebdomadibus" rechnet, in drei Theile: 1. Zuerst handle Boethius de trinitate personarum, ex quarum processione omnis alia nativitas et processio derivatur (die Schrift de unitate trinitatis); dann de modo praedicandi, quo utimur in personarum distinctione et

[1]) Da Vincentius dem 13. Jahrh. angehört.

[2]) Ueber einzelne Stücke dieser Schriften giebt er Commentare.

essentiae unitate; 2. die Schrift „de hebdomadibus“ handle dann de processione bonarum creaturarum a bono deo; 3. endlich die beiden übrigen de separatione creaturarum per Christum, und zwar werde in der einen (de fide) der Glaube dargelegt, quam docuit Christus, qua iustificamur, in der andern quod de Christo sentiendum sit.

Das spätere Mittelalter war noch weniger geneigt, alte Vorurtheile kritisch aufzulösen, bis im 15. Jahrhundert Männer, wie Laurentius Valla, auftraten und manchen Irrthum, der sich Jahrhunderte lang behauptet hatte, verscheuchten. Dieser nun trat gegen die Autorität des Boethius auf und wagte, ihm Mangel an Scharfsinn und barbarische Latinität[1]) vorzuwerfen — und beide Vorwürfe begründete er zum Theil durch Beispiele aus einer der theologischen Schriften (de una persona et de duabus naturis).

Dies führte ihn indessen nicht auf die Vermuthung, daß diese einen Andern zum Verfasser haben möchte, als Boethius.

Im 16. Jahrhundert erkannte man klarer die Unmöglichkeit, den Verfasser von de consol. und den der theologica für eine Person zu halten. Murmellius[2]) machte wenigstens auf das Platonische im System des Boethius aufmerksam. Glareanus aber sah sich veranlaßt, das Buch de consol. dem Boethius abzusprechen, um dessen Christenthum zu retten[3]), anstatt ihm die theo-

[1]) Elegantiae latini sermonis lib. VI. Basil. 1571. p. 536.

[2]) S. dessen Einleit. und Comment. i. d. A. v. Migne.

[3]) In der praefat. ad edit. Basil. (1546.) Er sagt daselbst: »... si id opus de duabus Christi Servatoris nostri naturis ac item de sanctissima trinitate eius sunt, ut titulus praefert nec stylus repugnat, qui factum est, ut in opere illo de philosophiae consolatione, quod ultimum eius existimant, cum toties occasio esset, ne semel quidem Christi mentio fiat? Erat in carcere optimus ille vir, dubius de vita. Tyrannus truculentus imminebat, tractabat de divina providentia negotium arduum, ibi de huius saeculi malitia, de fortunae instabilitate, de malorum hominum in hoc mundo imperio per totum opus conquestus. Et scilicet non erat in his Christus homini tam docto, viro tam honorato ac pio vel semel nominandus? Christus, inquam, omnis patientiae exemplum, longe maiores iniurias ab inimicis passus. Deus, dominus, creator a creatura cruci affixus, non erat ille, inquam, in hoc tam splendido, ut videri volunt, opere nominandus? Ego igitur, ut ingenue fatear id quod res est (etsi scio, quam magnam mihi moveam hac opinione invidiam, et plus quam Camarinam, dicendum tamen est, quod animo sedet meo), mihi quidem magis philosophicum opus videtur, quam christianum, nec tamen in-

logiſchen Schriften zu erlaſſen und die übrigen um ſo mehr für ächt zu halten. Dieſe Löſung der Schwierigkeit fand keinen Anklang, weil aus dem richtig Erkannten eine wunderliche Conſequenz gezogen war.

Selbſt die Magdeburger Centuriatoren behielten die alte Anſicht bei. Doch hatte Glareanus, was er ſah, nicht umſonſt ausgeſprochen, man war doch allmählich auf die Schwierigkeit aufmerkſam geworden. Bertius[1]) ſuchte ſie dadurch zu überwinden, daß er den Dialog de consol. für unvollendet erklärte und behauptete, in einem zweiten Theile hätten die eigentlichen, chriſtlichen Troſtgründe dargelegt werden ſollen, die in dem, was uns vorliegt, vermißt werden. Er überſah indeſſen, daß durch dieſe Hypotheſe das Unchriſtliche aus dem erſten Theile nicht weggeſchafft und die Schwierigkeit daher nicht gehoben wird.

Grotius[2]) erklärt die Religion des Boethius für „ziemlich platoniſch", ſagt jedoch nicht, daß er die theologiſchen Schriften für unächt halte. Noch viel weniger thun dies Gelehrte, wie Labbe[3]), Fabricius[4]), Oelrichs[5]) und die anderen[6]) kirchlichen Literarhiſtoriker des 17. und 18. Jahrhunderts, deren verdienſtliche Werke die mittelbare Quelle für alle heutigen dahin einſchlagenden Unterſuchungen bilden. Cally[7]) wendet ſich ſowohl gegen Glareanus, als gegen Bertius und erklärt den Mangel eigenthümlich chriſtlicher Gedanken bei Boethius aus der Abſicht desſelben, auch den Heiden Belehrung zu bieten; wozu freilich ſchlecht paßt, daß er dann hinterher platoniſche Anſichten aus der chriſtlichen Dogmatik erklärt und den Heiden zumuthet, ihm auf dieſes Gebiet zu folgen.

---

dignum, quod a Christiano homino legatur, sed indignum, ut ab eo scriptum credatur, qui ipsi Christo dato in sacro baptismate nomine, ipsum ante scriptis professus. Nec ob ipsius professionem (nam aliae numerantur captivitatis causae) in carcerem detrusus, ne semel quidem Christi faciat mentionem?«

[1]) cf. ante ed. consol. philos. Lugd. Batav. 1611. 1633. 1671.

[2]) In prolegom. ad histor. Gotthorum, Vandalorum cet. Amstelod. 1655. p. 32.

[3]) De scriptor. ecclesiast. Paris. 1660. p. 204.

[4]) Biblioth. lat. Hamburg. 1712. p. 641 sq.

[5]) De scriptor. ecclesiast. Lips. 1791.

[6]) Bei Tillemont und Oudin ſcheint Boethius zu fehlen.

[7]) Vor der Ausg. ad usum Delphini. Lutet. Paris. 1680. Censura libri B. de consol. philos.

Endlich zog Gottfried Arnold[1]), auch hierin unparteiisch, die im Wesentlichen richtige Consequenz, auf welche des Glareanus wohlbegründete, aber nicht richtig ausgebeutete Wahrnehmung hindrängte. Er erklärte Boethius für einen Heiden und die ihm beigelegten christlichen Schriften für unächt. Dagegen hinderte den französischen Biographen: Gervaise[2]) seine Auffassung des Christenthums nicht, in der Philosophie, mit der sich Boethius unterredet, den Sohn Gottes zu finden. Diese Lösung war zu kühn, um Anerkennung zu finden. Franchevilles, der französische Uebersetzer[3]), neigt sich der Meinung des Bertius wieder zu[4]), ebenso der deutsche Uebersetzer Richter[5]). Ceillier[6]) inzwischen, der über Boethius viel Fabelhaftes vorbringt, schlägt das Bedenken, daß Christus in de consol. nicht genannt sei, mit der Phrase nieder, in den gleichfalls im Kerker geschriebenen (?) Ab-

---

[1]) Unpart. Kirchen- und Ketzerhistorie. Frankfurt 1700. p. 260. Er sagt: „Man sollte auch fast unter die Heiden rechnen den bekannten Severinum Boethium, woferne ihm nicht einige streitschriften insgemein, wiewohl ohne grund, beygeleget worden, nämlich 1 buch wider Eutychen und Nestorium, und 1 von der Dreyeinigkeit. Denn seine bücher vom trost der Philosophie zeigen nichts weniger als einen Christen an, indem kein periodus darin aus den christlichen principiis fleußt, sondern lauter heidnische trostgründe angeführt werden, die er doch in seinem gefängniß kurtz vor seinem tode soll geschrieben haben... wie sie ihn denn auch zu einem Märtyrer machen, weil er von dem Arianer Theodorico seiner Conspiration wegen hingerichtet worden... Ob er aber ein Heyde oder ein rechter Christe nach der ersten einfalt gewesen, mag der leser selber aus seinen folgenden schrifften ersehen: da man ihm zuschreibet 4 bücher über des ertzlästerers Porphyrii Isagogen... und ein hauffen bücher vom Syllogismo und andere logicalische grillen... Wenn er nun nach diesen Heidnischen principiis und terminis aus diesen büchern die geheimniß der Gottheit und Christi abgemessen hat, so mag wol eine elende Christliche lehre herauskommen seyn ꝛc."

[2]) In seiner histoire de Boece. Paris 1715.

[3]) La consol. philos. de B. nouvelle traduction à la Haye 1744.

[4]) Franchevilles fügt aber hinzu: Si l'on pensait autrement de Boece (wenn man de consol. für ein vollständiges Werk hielte): on pourroit douter avec raison qu'il eût été éclairé de lumières de l'évangile. Mais cette conséquence est détruite par les différens traités théologiques dont les savans reconnoissent universellement, qu'il est l'auteur. Von dem Franzosen durfte man nicht erwarten, daß er G. Arnold gelesen.

[5]) Leipzig 1753.

[6]) Hist. gener. des aut. sacrés et eccles. Tom. XV. Paris 1748.

handlungen über die Dreifaltigkeit komme der Name Jesu Christi ja auch nicht vor[1]). Schröckh[2]) erklärte das Buch mit Recht für ein rein philosophisches Werk, in dem man eigenthümlich Christliches nicht zu suchen habe. Da er nun seinerseits ebensowenig Widerchristliches in demselben entdeckte, so glaubte er, die theologischen Schriften für ächt halten zu dürfen.

In unserem Jahrhundert sagt Schleiermacher[3]): „von Boethius könnte man bezweifeln, daß es ihm mit dem Christenthum rechter Ernst gewesen"; Hand[4]) aber, der zum ersten Mal eine freilich kurze kritisch gesichtete Biographie des Boethius darbot, kam, wie es scheint, unabhängig von Arnold, auf die Behauptung zurück, Boethius sei ein Heide gewesen, und von den theologischen Schriften habe keine einzige ihn zum Verfasser.

Dieser Ansicht traten unter Andern Schlosser[5]), Gieseler, Bähr[6]), Ritter[7]), Bernhardy[8]) und Herzog[9]) bei, während z. B. Gfrörer[10]) an der Aechtheit festhielt[11]).

Speciell behandelte die Frage G. Baur[12]). Dieser machte einen Vermittelungsvorschlag. Er hält Boethius für „einen Christen, der jedoch bei der Philosophie Trost suchte und lieber für die römische Freiheit, als für die katholische Glaubenslehre sein Blut vergießen wollte"; andererseits hält er ihn für „einen Philosophen, der jedoch solche theologische Schriften zu verfassen nicht verschmähte". Er erklärt demnach drei der theologischen Abhandlungen für ächt

---

[1]) Als ob es sich bloß um die Nennung dieses Namens handelte.

[2]) Chr. Kirchengesch. Th. 16. S. 99 ff.

[3]) Gesch. der Philos. Herausg. v. Ritter. p. 175. Er setzt hinzu: „wenn nicht das mir unbekannte Buch de trinitate das Gegentheil deutlich beweiset."

[4]) Hallische Encyklop. 11. Th. 1823.

[5]) Universalhistor. Uebersicht der Gesch. der a. Welt. Bd. 3. Th. 4. S. 243.

[6]) Gesch. der christl.-röm. Theologie. 1837. (auch als ein Theil der Gesch. der röm. Literatur) Carlsruhe.

[7]) Gesch. der christl. Philos. Th. 2. S. 582.

[8]) Röm. Literatur. 2. Aufl. 1850. S. 640.

[9]) Realencyklopädie Bd. 2.

[10]) Allg. Kirchengesch. Bd. 2. Abth. 2.

[11]) Neander äußert sich nicht, die meisten übrigen neueren Kirchenhistoriker nur mit wenigen Worten oder gleichfalls gar nicht.

[12]) De Boethio christianae doctrinae assertore. Inauguralschrift. Darmstadt 1841.

und ſucht nachzuweiſen, daß das in ihnen enthaltene theologiſche und philoſophiſche Syſtem mit dem der ächten Schriften übereinſtimme, und daß die theologiſchen in demſelben Stil, wie dieſe letzteren, geſchrieben ſeien, ferner, daß die Lebensumſtände und das Zeitalter des Boethius dafür ſprächen, daß er gerade für die Dogmen, mit denen jene Schriften ſich beſchäftigen, ſich intereſſiren konnte und mußte. Die theologiſchen Schriften ſeien ſo dialektiſch und in theologiſcher Beziehung ſo dilettantiſch gehalten, daß ſie gerade einen ſolchen Verfaſſer, wie Boethius, vorausſetzten. Endlich ſei deren Aechtheit durch hinlänglich alte und zuverläſſige Zeugniſſe beglaubigt. Obbarius[1]) gab das Thatſächliche, worauf Baur aufmerkſam gemacht hatte, im Weſentlichen zu, beſtritt indeſſen die Folgerungen dieſes Gelehrten und eignete ſich vollkommen das Endreſultat der Hand'ſchen Kritik an. Dagegen vertheidigte Suttner[2]), theils auf Bertius, theils auf Baur fußend, wiederum die Aechtheit der theologiſchen Schriften, ohne ſich in Beziehung auf das Leben des Boethius den durch Hand gewonnenen Reſultaten ganz zu entziehen.

Die letzte Stimme, welche ſich über die vorliegende Frage öffentlich vernehmen ließ, war die eines öſterreichiſchen Gelehrten Schenkl[3]), welcher Boethius für einen Chriſten, die Aechtheit der theologica dagegen für zweifelhaft erklärte.

Die weſentlichen Geſichtspunkte, auf die es ankommt, ſind im Verlaufe des Streites alle hervorgetreten; dieſer ſelbſt aber iſt noch nicht geſchlichtet; ein näheres Eingehen auf die einzelnen theologiſchen Schriften und auf das in de consol. ſich verrathende Syſtem des Boethius, wie wir es unternommen haben, trägt vielleicht zur Schlichtung desſelben einiges bei.

---

[1]) Vor ſeiner Ausg. der consol. philos. Jena 1843.

[2]) In dem Programm des Eichſtätter Lyceums 1852.

[3]) Acten der Wiener Philologen-Verſammlung in der Zeitſchrift für die öſterreichiſchen Gymnaſien. 1858. Th. 9. S. 730 ff.

Sechstes Hauptstück.

Die unmittelbaren historischen Zeugnisse.

Aus dem erstatteten Bericht ergiebt sich sowohl der heutige Stand der Frage, als auch der Weg, auf welchem die Lösung derselben gesucht werden muß. Sie erfordert ein näheres Eingehen auf jede einzelne der in Frage stehenden Schriften, zuvor aber einige allgemeine Betrachtungen, und zwar muß: 1. der Inhalt der historischen Zeugnisse, auf welche die Vertheidiger der Aechtheit hinweisen, angegeben und deren Gewicht festgestellt werden; 2. muß die Frage erörtert werden, inwieweit sich aus dem, was über das Leben des Boethius bekannt ist, ein christlich-theologisches Schriftthum als wahrscheinlich ergiebt; 3. muß aus den anerkannt ächten Schriften das theologisch-philosophische System des Verfassers entwickelt werden, damit es an einem Maßstabe für die Beurtheilung der sogenannten inneren Gründe nicht mangele. Dann endlich 4. müssen die einzelnen Schriften nach ihrem Inhalt dargestellt und auf ihre Aechtheit angesehen werden.

Nachdem man Jahrhunderte lang trotz hin und wieder laut gewordenen Einspruchs Zeugnisse der verschiedensten Zeiten und Gewährsmänner bona fide hingenommen und ihnen ziemlich gleichen Werth eingeräumt hatte, erklärte zum ersten Mal mit voller Entschiedenheit Hand mehrere der theologischen Schriften für unächt, indem er den Satz aufstellte, vor dem 12. Jahrhundert fänden sich keine Zeugnisse für dieselben. Diese Behauptung hat sich als zu weit gehend erwiesen. Denn Baur konnte jenem Kritiker Belegstellen aus Schriftstellern des 11ten (Notker[1]) v. St. Gallen), 10. u. 9. Jahrhunderts (Bruno[2]) und Hinkmar v. Rheims) entgegenhalten, und Obbarius, obgleich in der Hauptsache mit Hand einverstanden, fügte gleichwohl ein Zeugniß aus dem 8. Jahrhundert hinzu (Alcuin). Es muß abgewartet werden, ob die Vertheidiger der Aechtheit ein noch älteres

[1]) J. Grimm veröffentlichte in d. Götting. gelehrt. Anzeig. (1835, S. 907 ff.) einen Brief von Notker, den er in die Jahre 1015—20 setzt. In diesem sagt Notker, daß er unter Anderem Einiges aus den BB. des B. de trinitate übersetzt habe.

[2]) Die betreffenden Stellen habe ich oben bereits angegeben. S. 24 ff. Anm. 2.

auffinden. Für wahrscheinlich halte ich nicht, daß es ihnen gelingen werde; in den ächten Schriften des Beda findet sich kein Citat. Was beweisen nun diese Zeugen aus dem 9. und 8. Jahrhundert? Sie decken jedenfalls nicht alle angeblich von Boethius verfaßten theologica. Welchen Werth aber haben die Anhaltpunkte, die sie wirklich bieten? Man hat jene Zeugnisse für sehr alt erklärt, und gewiß ist für uns Alles sehr alt, was aus dem 8. Jahrhundert stammt. Allein man darf bei dergleichen Untersuchungen nicht abstract verfahren, sondern man muß fragen: Sind die Zeugnisse den Thatsachen gegenüber, die sie erhärten sollten, als alt zu betrachten? Dieses nun muß ich in Abrede stellen. Boethius lebte im letzten Viertel des 5. und im ersten des 6. Jahrhunderts, Alcuin in der zweiten Hälfte des 8ten, also mehr als zwei Jahrhunderte später, und dazwischen liegen Zeiten, in denen die Legende und Sage mächtiger war, als die historische Kritik. Was jenen Citaten vollends den historischen Werth raubt, ist die Thatsache, daß sie sich an eine Continuität von früheren Erwähnungen nicht anschließen, sondern plötzlich hervorspringen. Es ist schon öfter gesagt worden, daß kein Einziger unter den Zeitgenossen des Boethius und den nächstfolgenden Schriftstellern theologische Schriften desselben kennt, insonderheit weder Cassiodorus noch Isidorus Hispalensis. Nun sagt man zwar: diese Schriften seien einerseits ihrem äußeren Umfange nach zu unbedeutend, andererseits sei ihr Inhalt in Folge der dem Boethius eigenen Dialektik und seines Stiles zu dunkel und schwer verständlich, als daß sie in jenen Jahrhunderten bei Kirchenvätern Beachtung hätten finden können. Aber Männern wie Isidor, Gregor dem Großen und Beda wären sie gewiß verständlich gewesen, und die christologische Abhandlung (de duab. naturis et una persona) ist wenigstens nicht so kurz, daß sie wegen ihres geringen Umfanges Gefahr lief, übersehen zu werden, sie ist eben so lang, wenn nicht länger, als die entsprechende Abhandlung des Gelasius. Das siebente Jahrhundert bewegte der monotheletische Streit, der sich aus dem monophysitischen entwickelte und mit diesem so verwandt war, daß die Schriften, welche in den letzteren einschlugen, während des ersteren im Allgemeinen an Interesse nicht verloren.

Sagt man aber, daß die Abhandlungen zu wenig biblisch-theologisch, zu formal-dialektisch seien, als daß sie die Aufmerksam-

keit der Theologen hätten auf ſich ziehen können: ſo richtet man eine Scheidewand zwiſchen theologiſcher und dialektiſcher Behandlung der Dogmen auf, welche für die Theologie jener Zeiten noch viel weniger vorhanden war, als für unſer Zeitalter. Und gerade diejenigen Schriftſteller, welche das dialektiſche Verdienſt des Boethius, ſo weit es das philoſophiſche Gebiet berührte, kannten und anerkannten, würden deſſen theologiſche Werke wegen ihrer dialektiſchen Haltung nicht gering geachtet haben. Kurz, der Mangel an Citaten bleibt, obgleich man nicht zu viel aus demſelben ſchließen darf, immerhin beachtenswerth. Die Handſchriften können aber den Mangel hiſtoriſcher Zeugniſſe nicht erſetzen, weil ſie mindeſtens nicht weiter hinaufreichen, als bis zu der Zeit Alcuins. Die äußeren Gründe ſprechen alſo — dies ergiebt ſich aus dem vorher Entwickelten — mindeſtens nicht für die Aechtheit, eher gegen dieſelbe. Um ſicher zu gehen, wollen wir ſie für an ſich neutral anſehen, obgleich nicht geleugnet werden ſoll, daß ſie durch die Verbindung mit anderen Gründen für die Unächtheit, die ſich etwa zeigen könnten, einiges Gewicht erlangen. Aehnlich verhält es ſich mit den Wahrſcheinlichkeitsgründen, die ſich aus den wenigen Notizen über die Lebensverhältniſſe des Boethius, die wir haben, entnehmen laſſen.

Siebentes Hauptſtück.

Die in den Lebensverhältniſſen des Boethius liegenden Kriterien.

Bertius (vgl. die Leydener Ausg. v. 1671) hat gezeigt, daß die Familie der Anicier lange vor der Generation des Boethius das Chriſtenthum angenommen hatte. Dadurch iſt zwar nicht gerade bewieſen, aber doch höchſt wahrſcheinlich gemacht, daß auch Boethius wenigſtens ſeinem äußeren Bekenntniſſe nach kein Heide war. Hand und Obbarius haben dies auf Grund der ächten Schriften desſelben dennoch geleugnet und ihn für einen Heiden erklärt. Die Gegner haben ſich indeſſen mit Recht darauf berufen, es ſei undenkbar, daß in jener Zeit in Rom Heiden zu den höchſten Staats-

ämtern zugelassen worden seien, welche Annahme noch besonders durch die bei der Uebertragung von Würden üblichen Verpflichtungsformeln, die längst einen christlichen Charakter trugen, ausgeschlossen wird. Es gab freilich im Anfange des 6. Jahrhunderts noch Heiden in Italien und im östlichen Reiche, erst unter Justinian wurden die heidnischen Philosophenschulen förmlich aufgehoben. Allein wie konnte Theodorich, der (Cassiod. edict. n. 108) auf die Ausübung des heidnischen Cultus die Todesstrafe setzte, einen Heiden zum Patricier und Consul machen? Ferner ist es sicher, daß die Männer, von denen wir wissen, daß Boethius mit ihnen in lebendigem Verkehre stand, Christen waren[1]: sein Schwiegervater Symmachus ist zwar nur in Folge seiner unverdienten Hinrichtung, welche auf Befehl des Theodorich, aber lediglich wegen politischen Verdachtes erfolgte, für einen christlichen Märtyrer und Heiligen erklärt worden[2]. Daß er aber Christ war, ist durch einen an ihn und Festus gerichteten Brief des Avitus v. Vienne festgestellt[3]. Deshalb ist anzunehmen, daß auch sein Schwiegersohn, B., nicht Heide war, obgleich es ein Staatsgesetz, welches Ehen zwischen Heiden und Christen verbot, wahrscheinlich auch damals noch nicht gab[4].

Ferner waren ja Cassiodor und Ennodius (Bischof von Pavia), mit denen Boethius Briefe wechselte, beide Christen. Ersterer spricht (var. epist. II, 40) in einem Briefe an Boethius[5] von Heiden in der dritten Person; Ennodius würde in seiner Ansprache an Ambrosius und Beatus (paraenesis didascalica) diese Jünglinge schwerlich (neben Anderen) auf den Boethius als Vorbild hingewiesen haben, wäre dieser ein Heide gewesen. Wir dürfen nach

---

[1]) Einer derselben, der Senator Festus, spielte eine bedeutende Rolle (s. A. 3) in den Streitigkeiten wegen der Wahl des Pabstes Symmachus, den die eine Versöhnung mit Byzanz anstrebende Partei nicht anerkannte, und ist jedenfalls Christ gewesen.

[2]) Die fabelhafte Erzählung bei Gregor d. Groß. dialog. IV, 30 (ed. Benedict. Par. 1705. tom. II.) verdient keinen Glauben und sagt nicht einmal ausdrücklich, daß Symmachus Christ gewesen.

[3]) Epist. 31. cf. Max. bibl. vet. patr. Lugd. 1677.

[4]) Im tit. XIV. cod. Theodos. l. III. ist »gentiles« = barbari, nicht = pagani, wie aus dem Gegensatz »provinciales« hervorgeht. Kirchlicherseits waren dergl. Ehen allerdings verboten. (Conc. Chalced. act. 15, can. 14. Mans. t. VII. p. 377.)

[5]) Im Namen des Theodorich. S. Suttn. a. a. O. S. 22.

allem dieſem den Boethius nicht für einen Heiden halten. Dies iſt zuzugeben, — aber auch nichts mehr. Weder ein volles, innerliches Chriſtenthum, noch eigentlich kirchliches Intereſſe ergiebt ſich aus dem angegebenen Verhältniß zu jenen Männern und aus dem Uebrigen, was ſich etwa anführen ließe. Es iſt nämlich nicht zu überſehen, daß alle jene Männer: Symmachus, Ennodius und Caſſiodorus, wenn nicht den Hauptaccent, doch einen ſtarken Accent auf weltliche, wenn man ſo will, humaniſtiſche Bildung legten. Symmachus[1]) wurde zwar von der Kirche kanoniſirt, er war auch ſicherlich ein edler Charakter; aber sanctus war er nur in dem antikrömiſchen Sinne, in wechem ihm ſein Schwiegerſohn das Prädicat beilegt[2]), d. h. er zeichnete ſich durch Sittenreinheit und altrömiſche Tugend aus; der Brief des Avitus (ſ. oben) an ihn (und Feſtus), auf den man ſich mit Recht beruft, um ſein Chriſtenthum zu erweiſen, zeigt zugleich, wie ſehr er der Aufmunterung zu kirchlichem Eifer trotzdem noch bedürftig war.

Was nun den heiligen Ennodius betrifft, ſo hatte derſelbe in ſeiner erſten Lebensperiode ein ſehr weltliches Leben geführt, dabei auf weltliche Bildung viel gehalten und als Poet und Schönredner Zeugniß davon abgelegt. Später hat er ſich zwar bekehrt und zu einem ſehr entſchiedenen kirchlichen Bewußtſein emporgearbeitet, er iſt der Erſte, der den römiſchen Biſchof mit der Anrede „papa“ beehrt[3]). Allein ſeine Bekehrung war minder innerlich, als z. B. die des Auguſtin; ſeine Liebe zur Schönrednerei und weltlichen Bildung blieb das Herrſchende in ihm (auch hat ihn der Jeſuit Sirmond vergebens von dem Vorwurf des Semipelagianismus zu reinigen verſucht)[4]). Wie dem auch ſei, er war, worauf es hier allein ankommt, nicht der Mann dazu, ſich von einem hochgeſtellten, einflußreichen und an Bildung Allen voranſtehenden Freunde, wie Boethius, deshalb, weil ſich dieſer etwa gegen die Orthodoxie und die Kirche völlig indifferent verhielt, loszuſagen. Wenigſtens[5]) fand er ſich durch ſein Gewiſſen nicht gehindert, dem arianiſchen Kö-

[1]) Wir kennen ihn vorzugsweiſe aus Ennod. paraenes. didascalica.

[2]) De consol. phil. I, pros. 4.

[3]) S. über ihn Schröckh Th. 17, pag. 202 ff. und Herzog, Realencycl. Bd. 4.

[4]) cf. Ennod. epist. ad Constantium lib. II, 19.

[5]) Im panegyricus, dictus clementissimo regi Theodor.

nige Theodorich, deſſen Rathgeber Boethius war, wegen „ſeiner Frömmigkeit“ Lob zu ſpenden[1]).

Kurz, aus dem Verhältniß des Boethius zu Ennodius geht nicht hervor, daß der Erſtere ein eifriger Chriſt war. Endlich ſind wir auch berechtigt, dasjenige, was dem Caſſiodor Achtung vor Boethius abnöthigte, lediglich in der philoſophiſchen und humaniſtiſchen Bildung zu finden, welche dieſer vor Allen vertrat. Caſſiodor war in ſeiner erſten Periode ſelbſt Staatsmann, und die Theologie ſpielte während derſelben für ihn eine Nebenrolle; aber auch, nachdem er ſich in's Kloſter zurückgezogen, um die Erträge ſeiner weltlichen Studien für das Mönchthum und die Kirche fruchtbar zu machen, hinderte ihn nichts, den Mann, den er als Philoſophen und Staatsmann bis dahin geachtet hatte, auch fernerhin hochzuhalten, mochte dieſem auch die Kirche und ihre Dogmatik völlig gleichgültig ſein.

Nach alledem dürfen wir, ſollten uns etwa anderweitige Betrachtungen auf dieſe Annahme führen, den Boethius für Einen jener Indifferenten unter den Gebildeten halten, wie ſie die Kirche zu allen Zeiten in ihrem Schooße getragen hat. Darauf aber kommt es für unſere Frage allein an, nicht, ob Boethius getauft und ſeinem äußeren Bekenntniß nach ein Chriſt war, ſondern, ob er das Intereſſe für die Kirche und deren Lehre hegte, welches die Abfaſſung polemiſcher und apologetiſcher Abhandlungen im Sinne der Kirche nothwendig vorausſetzt.

Nun hat man freilich geſagt, in jener Zeit ſeien die religiöſen und politiſchen Verhältniſſe eng mit einander verſchlungen geweſen, in politiſcher Beziehung habe ja aber Boethius auf Seiten der kirchlichen Partei geſtanden. Allein erſtens iſt nicht nachgewieſen, daß

---

[1]) Herr D. Guttner ſagt: „Wenn die damaligen Biſchöfe Italiens mit denen des Orients keine Gemeinſchaft pflegen wollten, einzig weil dieſe den Acacius nicht aus den Diptychen ſtrichen, wie konnte der „heilige“ Ennodius im Angeſichte von Rom mit einem Heiden in ſo genauem Verkehr ſtehen?“ Ganz richtig. Boethius war auch kein Heide. Er hatte gewiß die heilige Taufe empfangen. Dieſes Merkmal „objectiver“ Kirchlichkeit genügte, um ihm den Verkehr mit dem heiligen Ennodius zu ermöglichen, der aus Gründen der Kirchenpolitik den Verkehr mit weit kirchlicheren und chriſtlich frömmeren orientaliſchen Biſchöfen verabſcheut haben mag.

Boethius auch nur im politischen Sinne gegen Theodorich conspirirt hat. Sein Haß gegen denselben war nicht Ursache, sondern Folge seiner ungerechten Verfolgung. Aber vorausgesetzt, Boethius habe die Vernichtung der ostgothischen Macht im Interesse der römischen Freiheit (!) gewünscht und erstrebt: wie konnte ihn dies Bestreben, wenn er im Uebrigen keine Neigung zur Vertheidigung der Kirchenlehre hatte, zur Abfassung jener Schriften treiben? bot er der kirchlichen Partei, die gegen Theodorich agitirte, seine Dienste an, so verlangte dieselbe schwerlich erst noch Proben seiner Orthodoxie. Außerdem ist die wichtigste unter den ihm beigelegten Schriften nicht gegen den Arianismus (dieser war es, was den Orthodoxen den Theodorich verhaßt machte), sondern gegen die Eutychianer und Nestorianer gerichtet, und die Motive, die den Verfasser derselben laut der Vorrede zu jener Schrift veranlaßten, passen nicht zu der Voraussetzung, dieser habe in selbiger ein Zeugniß seiner Rechtgläubigkeit ablegen, oder eine Probe von Polemik gegen das religiöse Bekenntniß des Theodorich liefern wollen. Endlich hat man noch das Verhältniß des Boethius zu dem Diakon Johannes geltend gemacht, der gewöhnlich — und wohl mit Recht — mit dem späteren Papste Joh. I. identificirt wird. Daß aber jener zu diesem in irgend einer Beziehung gestanden habe, diese Annahme beruht lediglich auf einigen Aufschriften auf Codices und späten Nachrichten bei Kirchenschriftstellern und läßt sich durch nichts beweisen. Nehmen wir noch hinzu, daß nach gleichzeitigen Nachrichten das Studium und die Erziehung des Boethius mit voller Kraft auf nichts Anderes, als auf Plato, Aristoteles, Pythagoras, Cicero und die übrigen Vertreter der griechisch-römischen Wissenschaft gerichtet waren — eine Ansicht, die durch die freilich falsche Meinung, daß er in Athen studirt habe, gleichfalls begünstigt wird — so werden wir mindestens bekennen, daß die Lebensverhältnisse des Boethius es nicht wahrscheinlich machen, daß er sich als theologischer Schriftsteller in den Dienst der Kirche begeben habe.

Achtes Hauptstück.

Vorläufiges Urtheil auf Grund der anerkannt ächten Schriften, besonders de consolatione philos. Das System des Boethius.

Wir haben bis jetzt erkannt, daß die theologischen Schriften des Boethius durch directe historische Zeugnisse nicht hinreichend belegt sind; ferner, daß die Lebensumstände des Philosophen eine kirchlich-theologische Schriftstellerei durchaus nicht wahrscheinlich machen. Es ist indessen zuzugeben, daß dadurch allein die Unächtheit jener Abhandlungen noch nicht erwiesen ist. Nach dem Bisherigen können wir noch immer sagen: non liquet. Um so größeres Gewicht hat aber das Vorurtheil, welches die anerkannt ächten Schriften ergeben müssen. Die meisten nun von diesen behandeln Wissenschaften, zu denen ein Christ, sich wesentlich anders, als ein Heide, zu verhalten, keinen Grund hat. Sie beschäftigen sich mit Logik, Rhetorik, Mathematik, kurz mit den Wissenschaften des trivium und quadrivium und lassen sich nur stellenweise und beiläufig zur Ermittelung des Systems des Boethius verwenden. Das einzige Buch, welches die religiösen, ethischen und metaphysischen Gedanken des Aniciers verräth, ist der Dialog „vom Troste der Philosophie." Auf diesen also sind wir in diesem Theile unserer Untersuchung allein angewiesen. Zwar könnte es uns, so lange wir uns lediglich an diese Aufschrift halten, selbst bei dieser Schrift zweifelhaft sein, ob sie uns über den religiösen Standort des Verfassers Aufklärung bieten werde; denn aus der Meinung eines Schriftstellers über die Trostfähigkeit der Philosophie läßt sich möglicher Weise nur in geringem Maße auf seine Religion und seine Geistesrichtung überhaupt schließen. Aber in dieser Unterredung des im Kerker schmachtenden Philosophen mit der personificirten Philosophie kommen bekanntlich Themata zur Sprache, aus deren Behandlung sich allerdings Schlüsse ziehen lassen, wie sie uns hier interessiren. Denn wo vom höchsten Gut, von der Seligkeit, vom Uebel, von der menschlichen Freiheit und göttlichen Vorsehung, von der Theodicee die Rede ist, läßt sich der Christ von dem Philosophen unterscheiden.

Daß nun die ganze Schrift de consolatione, obgleich sie hin und wieder einen fast innig frommen Ton anschlägt, von keinem specifisch-christlichen Gedanken durchdrungen ist, läßt sich schon aus dem Auszug, welchen z. B. Schröckh giebt[1]), entnehmen, wird indessen noch immer von Einigen geleugnet. Um so mehr müssen wir es zu beweisen suchen. Achten wir zunächst auf die Autoritäten, denen Boethius folgt.

Er beruft sich oft auf die Philosophie, von ihrer Milch weiß er sich genährt (I, pr. 2), sie ist ihm aller Tugenden Lehrerin (I, pr. 3), er betrachtet sich als einen Märtyrer derselben (ebendaselbst und pros. 4), d. h. als einen Märtyrer der von der Philosophie ihm eingegebenen Tugend. Nirgends aber beruft er sich ausdrücklich auf Christus und die heilige Schrift, obgleich es nicht ganz an leisen Spuren christlichen Einflusses fehlt. Unter Philosophie versteht er aber nicht jegliche Art von tieferer Weisheit, er braucht das Wort nicht in dem allgemeinen Sinn, in welchem auch mancher Kirchenvater Philosophie treiben und Philosoph[2]) sein wollte. Sondern, wenn auch seine Betrachtungsweise oft mehr eine religiöse, als streng philosophische ist, obgleich er, wo ihm die klare Erkenntniß unmöglich scheint, lieber eine religiös-gläubige, als eine skeptische Wendung nimmt: so ist doch dieses religiöse Element nicht das christliche, und die Philosophie, die er meint, ist die griechisch-römische. Dies geht nicht nur aus der Metaphysik und Ethik des Boethius selbst, sondern schon aus den Namen, auf die er sich beruft, hervor.

Ueber die Epicureer spricht er sich freilich verächtlich aus, er wirft ihnen vor, daß sie das Erbe des Socrates hätten an sich reißen wollen, daß sie (I, pr. 3. cf. pr. 1) das Kleid der Philosophie zerrissen hätten und mit einigen Lappen desselben davon gegangen seien, in der Meinung, das ganze zu besitzen. Auch den Stoikern ist er nicht zugethan, wenigstens verwirft er ausdrücklich deren Psychologie (V, metr. 4), ja sie gelten ihm geradezu für Theilnehmer an jenem epicureischen Frevel (a. a. O.), was auffallen muß, da er in seiner ganzen Lebensanschauung und in seiner Ethik so viel offenbar Stoisches hat und einzelne Stoiker, wie den Philosophen Seneca

[1]) Chr. K. G. Th. 16.

[2]) So z. B. Justinus martyr und Quadratus.

und den Dichter Lucanus, mit Achtung nennt. Wahrscheinlich waren es gewisse Elemente der stoischen Metaphysik, besonders der stoische Pantheismus, woran er Anstoß nahm. Wie wenig aber seine Abneigung gegen die Epicureer und Stoiker zugleich der ganzen antiken Philosophie galt, zeigen folgende Thatsachen. Plato nennt er häufig mit Ausdrücken, wie „Platoni vehementer assentior," „sanciente Platone," „Plato noster" (III, pr. 12. pr. 8. I, pr. 3). Den Stagiriten nennt er „Aristoteles meus" (V, pr. 1), sich selbst nennt er „eleaticis atque academicis studiis innutritum."

Ob wir berechtigt sind, ihn trotzdem für einen christlich orthodoxen Theologen zu halten, wird sich unten ergeben.

Welche Bestimmung weist er nun der Philosophie an? In thesi bekennt er sich zu der Ansicht des Aristoteles, daß vorzugsweise das Erkennen rein um seiner selbst willen ihr Zweck sei, wie er denn überhaupt manchen Satz des Stagiriten in sein System eingefügt hat. Das Kleid der Matrone, in deren Gestalt Philosophia ihm erscheint, zeigt auf seinem äußersten Saum den Buchstaben *Π* (I, pr. 1), das bedeutet: *πραχτιχή*, von diesem führt eine Art von Stufen zu einem höheren, in welchen das Zeichen *Θ*, d. h. *θεωρητιχή* eingewoben ist[1]); aber durch sein eigenes Philosophiren, so weit wir es in diesem Buche beobachten können, zeigt er, daß ihm die Philosophie im Grunde als Führerin im praktischen Leben den höchsten Werth hat[2]). Er empfängt von ihr die Erkenntniß, deren er bedarf, um sich im Leben zurechtzufinden; in seiner Trübsal läßt er sich von ihr trösten, ihre Wahrheiten erheben und beruhigen noch mehr sein Gemüth, als sie seinen Verstand erleuchten, durch sie läßt er sich von Leidenschaften reinigen, von ihr auf sein wahres Vaterland hinweisen, — sie vertritt ihm die Stelle der Religion. Diese praktisch-religiöse Auffassung der Philosophie, welche den späteren Stoikern und Neuplatonikern eigen ist, spricht jedoch keineswegs dafür, daß er im

[1]) Nach einer anderen minder wahrscheinlichen Auslegung bedeuten beide Buchstaben zusammen: *Πλάτων ὁ θεῖος* (Heumann in Fabric. bibl. graec. Bd. III, ed. Harless. p. 472).

[2]) Die Logik kommt hier nicht in Betracht, übrigens nimmt er zwischen Aristoteles, dem sie bloßes Organ, und den Stoikern, denen sie ein Theil der Philosophie ist, eine vermittelnde Stellung ein, neigt sich indessen mehr zu der Ansicht des Aristoteles (cf. comment. in Porphyr. a se translat. lib. I).

Christenthum Erlösung gesucht und gefunden habe. Nicht als ob diese Richtung den Philosophen nicht dem Christen verwandter machte, als vieles Andere. Allein weil er in einer Zeit fast völligen Sieges des Christenthums über das Heidenthum — nicht etwa nur Logisches und Physikalisches, sondern gerade das, was den eigentlichen Werth der christlichen Religion ausmacht, nicht in dieser, sondern bei der Philosophie sucht, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß er überhaupt irgend ein Interesse für die christliche Religion und Theologie gehabt hat, und zwar ist es hier besonders zweierlei, was wir hervorheben müssen: erstens, daß er in nicht etwa fingirtem und nur in der Vorstellnng vorhandenem Unglück, sondern in wirklich drückender Lage — im Kerker und in Erwartung des Todes — sich von der Philosophie trösten läßt; zweitens, daß er in seinen Betrachtungen auf Wahrheiten stößt, die ihn nur sein religiöses Gefühl festhalten heißt (s. IV, pr. 4. vergl. ebendas. pr. 6), während es seinem reflectirenden Verstande schwer wird, sie anzuerkennen — und dann doch der abstracten oder wenigstens rein ideellen Philosophie treu bleibt. Schon solche Thatsachen müssen uns bei einem so entschiedenen und charaktervollen Manne, wie Boethius, bei welchem ein Handeln nach äußeren Rücksichten[1]) und ein Hinken nach beiden Seiten unbegreiflich wäre, in dem Glauben wenigstens bedenklich machen, daß wir einen christlichen Theologen vor uns haben[2]). Entscheidend ist freilich erst das System selbst.

Die Fragen, welche der Dialog behandelt, gehören vorwiegend dem Gebiete der Ethik an, doch berühren sie auch wichtige metaphysische Probleme, so daß es bis zu einem gewissen Grade möglich ist, auch die Metaphysik des Boethius aus demselben zu erkennen.

Fragen wir nun zunächst nach dem Gottesbegriff: so erinnern wir uns sogleich, daß B. der Urheber mehrerer sogenannten Beweise für's Dasein Gottes ist (siehe unten), und als solcher, wie in anderer Beziehung, der Lehrer der scholastischen Theologen

[1]) Ein solches läge doch in einer christlich-apologetischen Schriftstellerei bei mangelndem christlichen Interesse.

[2]) Streng beweisend sind diese Thatsachen allerdings an sich noch nicht. Denn daß wahres Christenthum und Liebe zur Philosophie (auch zur griechischen) sich nicht ausschließen, versteht sich von selbst. Man lese aber weiter.

wurde. Um ſo mehr wird man geneigt ſein, hinter ſeinem Gottesbegriff den chriſtlichen zu ſuchen.

Allein dieſe Beweiſe für's Daſein Gottes ſind ſo allgemeiner Natur, daß ſie in den Mund des heidniſchen Philoſophen eben ſo gut paſſen, wie in den des Chriſten. Eher erinnert die Art, wie, abgeſehen von dieſen Beweiſen — von Gott und zu Gott in dieſem Dialog geredet wird, und die Behandlung gewiſſer Probleme (z. B. der Frage nach dem Verhältniß der göttlichen Präſcienz zur Freiheit des Menſchen) an mittelbar chriſtliche Einflüſſe. Aber es iſt zu beachten, daß Spuren chriſtlicher Einflüſſe auch bei rein neuplatoniſchen heidniſchen Philoſophen, wie Proclus, unverkennbar ſind und daß es ein großer Unterſchied iſt, ob einer die Lehren des Chriſtenthums in wirklich chriſtlichem Intereſſe und Bewußtſein behandelt, oder ob er gleichſam ohnmächtig gegen die Geiſter, die ſeine Zeit beherrſchen, und unbewußt Fragen und Antworten, die urſprünglich auf dem Boden des Chriſtenthums gewachſen ſind, auch in den Kreis ſeiner allgemein philoſophiſchen Unterſuchungen hineinzieht. Hat die Gottesidee des B. überhaupt einen Kern, ſo iſt es kein chriſtlicher, ſondern ein platoniſcher, dieſes Prädicat im weiteren Sinne genommen, d. h. der Gott des B. iſt der platoniſche Gott, wie er ſich in nachauguſtiniſcher chriſtlicher Zeit ausnimmt, nachdem er durch die Philoſophie des Ariſtoteles, der Stoiker und Neuplatoniker hindurchgegangen iſt.

Dieſen Satz habe ich zunächſt zu begründen, wobei es mir nicht in den Sinn kommt, zu behaupten, daß B. in dem kraſſen Sinn, in dem allein gewiſſe Leute vom Heidenthum ſprechen zu dürfen glauben, Heide geweſen ſei[1]). Nicht einmal Polytheiſt war

[1]) Herr Dr. Suttner (a. a. O. S. 22), der im Uebrigen, was ſich zur Rettung des Chriſtenthums des Boethius ſagen läßt, geſchickt zuſammenſtellt, bemerkt unter Anderem: „Boethius kann ein Heide nicht ſein, weil er das Heidenthum als alte Fabel betrachtet“ und beruft ſich dabei auf die Worte de consol. III, pr. 12: »accepi in fabulis lacessentes coelum Gigantes.« Ich gebe gern zu, daß Boethius an dergleichen Fabeln nicht geglaubt hat, ſeinem äußeren Bekenntniß nach ſogar ein Chriſt war. Aber er dachte, wie ein aufgeklärter Heide. An dergleichen Mythen haben viele Heiden, griechiſche und römiſche, nicht geglaubt (nicht nur die Skeptiker, ſondern auch Männer wie Plato und Cicero). Ferner waren ja dieſe Mythen bei den Römern nicht einmal Gegenſtand des Volksglaubens (ſ. Niebuhr: Vortr. üb. röm. Alterth. herausg. v. Jeler. Berlin 1858. S. 433).

er im Sinne des heidnischen Volksglaubens (und im Sinne des griechischen waren es die Römer überhaupt nicht, wie Niebuhr a. a. O. beweist); er war es nicht einmal in der Weise der Neuplatoniker. Denn wenn er sagt (III, pr. 10), daß höchste Glückseligkeit und Göttlichkeit oder Gottheit dasselbe sei, folglich, wer jener (der beatitudo), auch dieser (der divinitas, welche hier = θεότης, nicht = θειότης ist) theilhaftig werde: so ist das kein Polytheismus, er bemerkt ja ausdrücklich: „omnis beatus deus, sed natura quidem unus[1]), participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos[2])." Die Neuplatoniker nun fügten, wie es auch ihre philosophischen Vorgänger zum Theil thaten, nur mit größerer Hingebung an den Volksglauben und in eifrigerem Bestreben, diesen gegen das siegreiche Christenthum zu vertheidigen, die nationalen Götter in ihr System ein, welches sie freilich im Grunde nicht vertrug, in dem sie daher eine sehr untergeordnete Rolle spielten. Es muß eingeräumt werden, daß nicht einmal darin B. den Platonikern gleichstand. Aber in der Weise, in der sich die christlichen Theologen Allem, was mit dem Polytheismus zusammenhing, entgegenstellten, in dieser wenigstens stand ihm der Anicier nicht gegenüber. Die Neuplatoniker legten Werth auf die Beibehaltung der heidnischen Götter- und Dämonenverehrung, die Christen verabscheuten dieselbe. Boethius steht in der Mitte, wie sich aus einem ziemlich beiläufig von ihm ausgesprochenen Satze, der aber sehr charakteristisch ist, ergiebt[3]). Er spricht in jener Stelle von dem fatum, welches er, wie unten näher darzulegen ist, der in sich ruhenden, ungetheilten, Alles ordnenden Vernunft Gottes (providentia) gegenüber als das Princip faßt,

---

[1]) Vgl. ferner (III, pr. 10) die W.: »... duo summa bona, quae a se diversa sunt, esse non possunt. Etenim quae discrepant bona, non esse alterum quod sit alterum, liquet; quare neutrum poterit esse perfectum, cum alterutri alterum deest, sed quod perfectum non sit, id summum non esse manifestum est: nullo modo igitur quae summa sunt bona, ea possunt esse diversa.«

[2]) Augustin sagt: »Homo factus est (deus), ut nos deos faceret.« Aehnlich schon Irenäus.

[3]) lib. IV, pr. 6: »Sive igitur famulantibus quibusdam providentiae divinis spiritibus fatum exercetur, seu anima seu tota inserviente natura seu coelestibus siderum motibus seu angelica virtute seu daemonum varia sollertia seu aliquibus horum seu omnibus fatalis series texitur: illud certe manifestum est, immobilem simplicemque gerendarum formam rerum esse providentiam.« cet.

welches die gesetzgebende und weltordnende Wirksamkeit Gottes in der Vielheit, in der Zeit und Bewegung darstellt. Wodurch nun dieses Fatum sich in Vollzug setze, ob „durch gewisse göttliche Geister im Dienste der Vorsehung oder durch die (Welt-?) Seele oder durch den Dienst der ganzen Natur, oder durch die Bewegungen der Gestirne am Himmel, oder durch Engelkraft oder durch der Dämonen manchfache Betriebsamkeit," dies will er unentschieden lassen. Wir sehen von dem Uebrigen ab und constatiren hier nur dies, daß B. es für gleichgültig erklärt, ob man in jüdisch-christlicher Weise die Engel [1]), oder in heidnischer Weise die Dämonen als Vollstrecker der heilsamen in dem fatum wirkenden Vorsehung Gottes betrachte. Dies ist charakteristisch für seinen Standort. In seiner philosophischen Theologie vergleichgültigt er die Dogmen der positiven Religionen, und unter diesen ihm gleichgültigen Religionen ist auch die christliche, die er übrigens viel weniger, als die heidnische, und nirgends ausdrücklich berücksichtigt. Während demnach zuzugestehen ist, daß B. über den eigentlichen Polytheismus hinaus ist, läßt sich doch schon aus solchen Stellen abnehmen, daß er dem Christenthum kaum näher stand, als zu seiner Zeit der platonisch-eklektische Kaiser Alexander Severus, der neben den Büsten des Orpheus und Apollonius von Thana die des Abraham und Jesu in seinem Lararium aufstellte.

Ebensowenig — dies ist gleichfalls einzuräumen — wie dem Polytheismus, huldigte B. dem Pantheismus, der, obgleich er sich bei manchen Philosophen mit dem Polytheismus vertrug, sich als die diesem entgegengesetzte Richtung des Heidenthums betrachten läßt. Die Hauptvertreter desselben waren im Alterthum die Stoiker, in deren (wenn gleich nicht materialistischer, sondern teleologischer) Physik [2]) das Alles durchwaltende Princip, mag es nun mehr geistig als Weltseele, Weltvernunft, Vorsehung, Verhängniß, oder mehr hylisch als Aether oder alldurchdringender Hauch, oder als Feuer bezeichnet werden, in jedem Falle als ein der Welt

[1]) Suttner (p. 22) findet in den Worten »angelica virtus« eine Spur des Christenthums; zur Entkräftung dieses Beweises genügt die Hinweisung auf den Heiden Proclus, in dessen System die Engel eine bedeutende Rolle spielen. Vergl. Zeller: Die Philos. der Griechen. III, S. 939.

[2]) S. Trendelenburg: Hist. Beitr. zur Philos. Bd. II, S. 134. 162.

immanentes gedacht ist. Hierin nun folgt B., der sonst manches Stoische aufgenommen hat, den Stoikern keineswegs. Zwar spricht er auch von einer Weltseele (III, metr. 9. IV, pr. 6) und von einer natura rerum (II, pr. 5. III, pr. 11) als bestimmendem höchsten Gesetz. Aber, was er von der Weltseele sagt, hat er unmittelbar aus dem Timäus des Plato (III, metr. 9) entlehnt, und das Naturgesetz ist ihm Ausfluß eines transscendenten Gottes. Außer und über der Welt, von dieser wesentlich unterschieden ist sein Gott, Gründer (conditor) und Künstler der Welt, König und Lenker (bonus rector IV, pr. 5), der seinem Werke vorsteht (operi suo praesidet), Einiger Vater der Dinge (unus rerum pater), vor allen Dingen (omnium rerum princeps), Alles vermögend (omnium potens), aller Wesen Hervorbringer (naturarum omnium proditor). Diese Ausdrücke, die bei einem consequenten stoischen Pantheisten nur metonymisch vorkommen könnten, schließen im Sinne des B. den Pantheismus aus, allein an und für sich gehen dieselben andererseits über die platonische Ansicht nicht hinaus. Auch der Ausdruck „Vater" stammt hier nicht aus christlicher Anschauung, er bezeichnet kein ethisches Verhältniß, sondern ein rein physisches, das des Erzeugers, und findet sich so im Timäus („*πατὴρ τοῦδε τοῦ παντός*" neben *ποιητής*. p. 28) und sonst bei Plato. Wollte man diese Vorstellung bei B. anstatt aus dem Platonismus aus der Bibel und dem Christenthum herleiten, so würde man mit dem neunten Metrum des dritten Buches in Conflict gerathen, welches ohne allen Zweifel rein platonische Gedanken enthält. Hier erscheint ein ganzer Abschnitt des Timäus versificirt, und es werden Sätze ausgesprochen, die der Mönch Bruno mit Recht als der kirchlichen Lehre zuwiderlaufend bezeichnet. Wenn Plato die Welt das Ebenbild ihres Baumeisters und selbst Gott nennt, so ist dies wohl nicht einmal bei ihm streng zu nehmen, er deutet damit auf die Vollkommenheit der Welt, und jene Bezeichnung kommt in dem Gedicht des B. nicht einmal vor, wohl aber die platonische Lehre von der Weltseele und ein anderer der christlichen Schöpfungslehre widerstrebender Ausdruck. Wenn nämlich von Gott gesagt wird, daß er materiae fluitantis opus bilde (fingere), so muß das in diesem Zusammenhang doch im streng platonischen Sinne genommen werden, und hat der Ausdruck diesen Sinn, so widerspricht er der biblisch-

christlichen Ansicht, welche Werth darauf legt, daß Gott nicht Weltbildner, sondern Weltschöpfer ist, daß er die Welt aus Nichts durch sein Wort hervorbrachte. Ferner muß der Umstand, daß das Urbild der Welt und überhaupt die Ideenlehre, welche hier und sonst bei B. vorkommt, mit der Logoslehre in gar keine Beziehung gesetzt wird, bei einem angeblich christlichen Theologen auffallen, der Tractate über die Dreieinigkeit und Christologie verfaßt haben soll.

Obgleich also B. weder Polytheist, noch Pantheist ist, so ist doch sein Gottesbegriff nach dem bisher Entwickelten trotzdem nicht der christliche, eher der platonische. Wir können ein neues Zugeständniß machen, müssen aber freilich wiederum seiner Mißdeutung vorbeugen. Vergleichen wir nämlich mit den bisher erwähnten Prädicaten des göttlichen Wesens, welche sein Verhältniß zur Welt und Natur betreffen und ihn als Urheber, Regierer und Ordner der physischen Welt darstellen, diejenigen Aussagen, welche sich auf das Verhältniß Gottes zur ethischen Welt beziehen, so können wir nicht zweifeln, daß B. sich Gott als ein persönliches Wesen vorgestellt hat. Er spricht nicht nur von dem göttlichen Verstande, von einer Fürsorge Gottes für den Menschen (I, pr. 6), von seiner Güte (benigna fortitudo III, pr. 12), sowie von seinem (gleichsam pflichtmäßigen) Zorn, nicht nur von seiner bestrafenden und belohnenden Gerechtigkeit im Allgemeinen, sondern auch von seiner speciellsten weisen und gütigen Vorsehung, kraft welcher er jeden Einzelnen erzieht (IV, pr. 6), und schreibt ihm, wie ein schlechthin klares Urtheil, unbegrenzte Allwissenheit und schlechthin wirksame Allmacht, auch einen vollkommen fehllosen Willen zu (V, pr. 2. metr. 2). Indem er den Satz ausspricht, das Gebet sei das einzige Verkehrsmittel des Menschen mit Gott, bedient er sich des Ausdrucks (V, pr. 3): „mit Gott reden" (colloqui). Deshalb ist aber sein Gott noch lange nicht der christliche. Persönlichkeit, d. h. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, legt ja der griechische Volksglaube seiner Gottheit auch bei, Persönlichkeit in Verbindung mit Einheit, absoluter Allmacht, Weisheit und moralischer Vollkommenheit freilich dieser noch nicht, wohl aber Männer, wie Cicero und Seneca[1]). Gütig ist auch der Gott Plato's, der die

[1]) Vgl. z. B. Cic. Tusc. I, 27 und Sen. de providentia. Wenn auch beide bald von dii, bald von deus reden, so entspricht doch gewiß letzterer Ausdruck allein ihrer philosophischen Ueberzeugung.

Welt neidlos aus Güte ſchafft; überhaupt finden ſich alle jene Attribute der Gottheit, beſonders auch die Lehre von der Vorſehung[1]) in der Weiſe, wie bei B., nicht minder bei den genannten heidniſchen Philoſophen und vielen anderen, z. B. bei Proclus. Was aber den Gott Jeſu Chriſti von dem jener aufgeklärten Heiden ſpecifiſch unterſcheidet, daß er vor Allem Liebe iſt, welches Attribut mehr bedeutet, als Güte, und im Chriſtenthum ſogar noch mehr, als das der Weisheit, in den Vordergrund tritt, und daß er ſich in Chriſto offenbart und zwar als den dem Sünder gnädigen Gott offenbart hat, von allem dieſem findet ſich bei dem Gott des B. kaum eine Spur. Von Liebe ſpricht zwar dieſer auch, aber nicht im Sinne des Chriſtenthums. Gott ſchreibt er ſie nirgends zu, ja zunächſt iſt amor[2]) ihm kein ethiſcher, ſondern ein phyſiſcher Begriff. Wenn er von einem coelo imperitans amor (II, metr. 8) ſpricht, ſo meint er damit keineswegs Gott, ſondern die Harmonie des Kosmos, oder das der Welt, zunächſt der Natur, immanente Geſetz. Er bedient ſich jenes Ausdrucks ungefähr in demſelben Sinn, wie Empedocles, der unter der Liebe das die Einheit und den Zuſammenhang der Elemente darſtellende und ſichernde Princip, das phyſiſche Band gegenüber dem Streit der Elemente, den Mittelpunkt und ordnenden Geiſt des Naturlebens verſteht, und, wenn der Ausdruck bei Empedocles[3]) nicht vorkäme, ſo erinnerte der amor des B. ſicher eher an das, was Plato *φιλία* nennt[4]), an das Band der phyſiſchen Einheit und Harmonie der Welt, als an die *ἀγάπη* des N. T. Will man aber wenigſtens in der Uebertragung dieſer Eigenſchaft auf das ethiſche Verhältniß der Völkergemeinſchaft, der Ehe und Freundſchaft (in demſelben Gedicht) eine Spur des Chriſtenthums entdecken, ſo verkennt man den Zuſammenhang der Stelle, und man braucht nur die erſte Hälfte eben dieſes Metrums zu leſen und damit, was IV, metr. 6 von dem

---

[1]) Vgl. beſ. Seneca de provid. c. 1, 2—4. c. 2, 6. c. 5. Procl. de prov. et fato.

[2]) Ritter legt, wenn wir nicht irren, zu viel Ethiſches in den Begriff „Liebe" bei B. Chr. Phil. Bd. 2. S. 587.

[3]) ſ. Sturz, Emped. Agr. Leipz. 1805. Aehnlich Parmenides und Zeno.

[4]) Tim. 32: *καὶ διὰ ταῦτα ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, φιλίαν τε ἴσχον ἐκ τούτων.*

alternus und cunctis communis amor gesagt wird, zu vergleichen, um zu der Einsicht zu gelangen, daß hier von Liebe im biblischen Sinne nicht die Rede ist. Der in dem Kosmos herrschenden Eintracht (concordia), dem göttlichen Naturgesetz, soll sich der Mensch nicht widersetzen, sondern die in dem Makrokosmus herrschende Ordnung auch in sich zur Geltung bringen. Dies und nichts Anderes will B. sagen, wenn er in jenen Stellen von Liebe spricht. Ja, nach dem ganzen Inhalt des Dialogs zu urtheilen, liegt selbst in den Worten: „o felix hominum genus, si vestros animos amor, quo coelum regitur, regat" nicht viel mehr, als in dem stoischen Gebot: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.*

Wie wenig der Gottesbegriff des B. mit dem christlichen übereinstimmt, zeigt aber insonderheit der Dualismus, von welchem er nicht freizusprechen ist.

Ich rede von Dualismus nicht in dem crassen Sinn, in welchem er z. B. in dem manichäischen System herrscht, sondern in dem Sinn, in welchem auch die Heroen der griechischen Philosophie ihn nicht überwunden haben. Obgleich nämlich Plato und Aristoteles weit entfernt sind, sei es dem bösen Princip, sei es der Materie, dieselbe Ursprünglichkeit oder Ewigkeit und eine gleiche Bedeutung, wie dem göttlichen Verstande (*νοῦς*), beizulegen, so haben doch beide nicht vermocht, die Materie abzuleiten; die (freilich von Plato nicht so bezeichnete) *ὕλη*, welche auf eine für den Weltbaumeister unüberwindliche *ἀνάγκη* hinweist, findet dieser (bei Plato) vor, und der Kosmos kommt dadurch zu Stande, daß Gott den vorgefundenen Stoff bildet und in das vorgefundene Chaos Harmonie bringt. Auch bei Aristoteles empfängt Gott die Materie von außen; den Dualismus hat auch der Stagirite nicht überwunden[1]).

Wie steht es nun damit bei B.? Er beantwortet die Frage über die Entstehung der Materie nicht ausdrücklich, hat sie sich vielleicht gar nicht ernstlich vorgelegt. Wo er sie aber berührt, zeigt er, daß er auch in diesem Punkte nicht sowohl Christ, als Platoniker ist.

Die Antwort der christlichen Offenbarung ist nicht die seinige. Freilich spricht er (III, pros. 11) von Dingen, welche die Vorsehung geschaffen habe (providentia creatis a se rebus etc.); allein

[1]) Vgl. Trendelenburg a. a. O. S. 112—188.

dieſer Ausdruck, den die chriſtlichen Theologen durch den ausdrücklichen Zuſatz: ἐξ οὐκ ὄντων, ex nihilo näher zu beſtimmen pflegten, berechtigt uns bei einem Schriftſteller, der ſich ſo gern auf den Plato, nie aber auf Urkunden des Chriſtenthums beruft, ebenſowenig, an die chriſtliche Creationstheorie zu denken, wie man hinter der hin und wieder vorkommenden Bezeichnung Gottes als fabricator der Welt bei orthodoxen Theologen Platonismus wittern darf. Alle einſchlagenden Stellen bei B. klingen platoniſch. In dem ſchon mehrfach angeführten Gedicht (III, metr. 9) iſt ausdrücklich von einem Bilden, nicht von einem wirklich rein ſchöpferiſchen Hervorbringen der Materie (finxit materiae opus), von einer vor dem Weltbau hin und her wogenden Materie (fluitans) die Rede. Ebenſo platoniſch lauten hierher gehörige Stellen aus anderen (ächten) Schriften[1]). Vor allen anderen aber verdient eine Stelle in de consol. phil. (V, pr. 1)[2]) Beachtung, wo B. ſagt, der Satz: „Aus Nichts wird Nichts" ſei wahr, keiner der Alten (Philoſophen) habe ihn geleugnet. Freilich hätten dieſe dabei nur an das materiale subjectum, d. h. das materielle Subſtrat, nicht an das operans principium, d. h. die bewirkende Urſache, gedacht, während es ihm jetzt auf die letztere ankomme. Wahrſcheinlich ſind in dieſer Stelle unter denen, die B. den Alten entgegengeſetzt denkt, die chriſtlichen Theologen ſeiner Zeit zu verſtehen, ſo daß der Sinn wäre: „Früher — in der Blüthezeit der Philoſophie — kam es Niemanden in den Sinn, den Satz zu leugnen: 'aus Nichts wird Nichts.' Heutzutage aber vernimmt man allerdings häufig (von chriſtlichen Theologen) den Satz: 'Gott hat die Welt aus Nichts geſchaffen.' Derſelbe iſt aber unwahr."

Jenes Axiom kommt auch ſonſt bei B. vor[3]). Hier bekennt ſich der Philoſoph zu demſelben zunächſt zwar in Beziehung auf die

[1]) z. B. De arithmet. I, 1: »Haec (arithmetica) cunctis prior est, non modo quod hanc ille hujus mundanae molis conditor deus primam suae habuit ratiocinationis exemplar et ad hanc cuncta constituit, quaecunque fabricante ratione per numeros assignati ordinis invenere concordiam, sed« u. ſ. w. Ebendaſ. cap. 2: »Omnia, quaecunque a primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata. Hoc enim fuit principale in animo conditoris exemplar.«

[2]) »Nihil ex nihilo existere, vera sententia, cui nemo unquam veterum refragatus est: quanquam id illi non de operante principio, sed de materiali subjecto, hoc est de natura omnium rationum quasi quoddam jecerint fundamentum.«

[3]) De arithmet. I, 2: »Neque enim ex non existentibus effici quidquam potest.«

bewirkende Urſache; daß er es aber in der Anwendung, welche ihm die „Alten“ gaben, ſeinerſeits nicht gelten laſſe, iſt durch nichts angedeutet, und iſt um ſo unwahrſcheinlicher, da er im Uebrigen hier auf die Meinung der Alten nicht als auf eine veraltete, ſondern als eine wohlberechtigte hinweiſt[1]). Als eifriger Chriſt mußte er ſich ausdrücklich gegen jene Meinung der Alten verwahren, als Platoniker billigte er ſie.

Die angeführten Stellen reichen hin, um uns zu überzeugen, daß B. von einer eigentlichen Erſchaffung der Welt im chriſtlichen Sinne nichts weiß. Wir haben ſomit, während das oben Entwickelte immer noch wenigſtens die Möglichkeit eines chriſtlichen Gottesbegriffs offen ließ, ſchon jetzt eine unverkennbare Abweichung von der chriſtlichen Theologie (im engeren Sinne) in der Theorie des B. entdeckt. Und es fehlt viel daran, daß dieſe die einzige wäre, wie ſich deutlich zeigen wird, wenn wir das Verhältniß des boethianiſchen Gottes zur Welt oder vielmehr die Lehre von den zwiſchen Gott und der Welt vermittelnden Mächten betrachten. Ehe wir dies jedoch thun, müſſen wir auf die Beweiſe vom Daſein Gottes, die ſich bei unſerem Philoſophen finden, und auf die bis jetzt noch nicht hervorgehobenen Prädicate, die er der Gottheit beilegt, unſere Aufmerkſamkeit richten.

Boethius, der keine Veranlaſſung hatte, ſeine Gotteslehre vollſtändig und zuſammenfaſſend an Einer Stelle vorzutragen, kommt auf zweifachem Wege zur Idee eines abſoluten Weſens, einmal auf phyſiko-theologiſchem (teleologiſchem), dann auf einem zweiten, den wir vorläufig noch nicht näher bezeichnen.

Er iſt von dem Gedanken durchdrungen, daß in Gott nicht nur der Urſprung, ſondern auch der Zweck der Welt zu ſuchen ſei; um das letztere nun klar zu machen, geht er von einem Satze des Stagiriten aus. Er ſucht nämlich mit Benutzung des Gedankens, welchen Ariſtoteles an die Spitze der nicomachiſchen Ethik ſtellt, den Satz durchzuführen[2]), daß alle Weſen von Natur nach einem höchſten

---

[1]) Anders urtheilt Ritter II, S. 589. Meiner Meinung nach drückt der reſtringirende Zuſatz »quamquam id illi« etc. nicht etwa eine Mißbilligung einer falſchen Anwendung aus, welche die „Alten“ dem richtigen Satz gegeben hätten, ſondern ſagt nur, daß ſie demſelben allerdings nicht diejenige Anwendung gegeben hätten, auf welche es ihm (dem B.) gegenwärtig ankomme.

[2]) III, pr. 2 sqq.

Gute, nach der Glückſeligkeit, ſtreben. Dieſer an ſich berechtigte Trieb, ſo argumentirt er, nimmt wenigſtens im Menſchen gewöhnlich eine falſche Richtung, inſofern eine Seite der Glückſeligkeit allein und zudem auf falſchem Wege geſucht wird, z. B. Selbſtgenugſamkeit oder Bedürfnißloſigkeit durch Haſchen nach Reichthum. In Wahrheit gehört zur Glückſeligkeit alles jenes, was die Menſchen meiſt einzeln erſtreben, nämlich Selbſtgenugſamkeit (*αὐτάρκεια*), wahre Ehre, wirkliche Macht, befriedigtes Selbſtbewußtſein und reines Luſtgefühl[1]). Dies Alles muß erſtrebt werden, dies geſchieht aber freilich ſchon dann, wenn Eins auf die rechte Weiſe erſtrebt wird; dadurch erlangt man nämlich volle Glückſeligkeit, da alle fünf Stücke nicht Theile der höchſten Glückſeligkeit, ſondern miteinander identiſche Momente und nur im Ausdruck verſchieden ſind.

Dieſes höchſte Gut (oder die höchſte Glückſeligkeit) kann nun nicht lediglich ein Gedankending ſein, es muß exiſtiren; das Vorhandenſein eines unvollkommenen Gutes oder Glücks ſetzt das Vorhandenſein eines höchſten Gutes und einer abſoluten Glückſeligkeit voraus; denn Erſteres läßt ſich nur aus einer Abſchwächung und Verminderung des Letzteren erklären, und der Lauf der Welt iſt nicht der, daß das Vollkommene aus dem Unvollkommenen efflorescirt, ſondern umgekehrt: das prius iſt immer das integrum und absolutum[2]). Da nun dieſes summum bonum oder dieſe beatitudo von B. in Gott geſetzt und mit Gott identificirt wird, ſo liegen hier Elemente eines Beweiſes vom Daſein Gottes vor. Man nennt denſelben gewöhnlich einen ontologiſchen, es iſt indeſſen zweifelhaft, ob man ein Recht dazu hat.

B. will nachweiſen — dies iſt der Zuſammenhang der hier in Betracht kommenden Stelle[3]) — daß Gott das höchſte Gut und der höchſte Zweck iſt. Zu dieſem Behufe zeigt er zunächſt, daß in Gott das höchſte Gut iſt, zuvor aber, daß das höchſte Gut oder das Vollkommene überhaupt exiſtirt. Dieſes Reſultat gewinnt er aus den beiden Prämiſſen:

---

[1]) Dieſe Momente des höchſten Gutes ſind aus dem Philebus des Plato und aus der nicomachiſchen Ethik des Ariſtoteles entlehnt; das dort Gegebene iſt freilich umgebildet.

[2]) Auch hierin iſt die Spur Plato's unverkennbar.

[3]) III, pr. 10.

1. Es existirt in der Welt Unvollkommenes.

2. Das Unvollkommene ist ein abgeschwächtes Vollkommenes, setzt also ein Vollkommenes voraus. Rücksichtlich der ersten weist er auf die Erfahrung hin, die zweite gilt ihm unmittelbar für ein Axiom.

Wir haben hieran 1. keinen ontologischen Beweis, 2. unmittelbar wenigstens auch keinen Beweis vom Dasein Gottes.

1. B. geht nicht von der bloßen Vorstellung oder Idee der Vollkommenheit aus, sondern von dem real in der Welt vorhandenen Unvollkommenen. Wenn nun das Wesen des ontologischen Beweises darin besteht, daß aus dem Begriff das Dasein erschlossen wird, so liegt hier eben kein ontologischer, sondern höchstens ein kosmologischer Beweis vor; für das vorhandene Unvollkommene wird ein dasselbe erklärender zureichender Grund gesucht und dieser in der Existenz des Vollkommenen gefunden. Wir auf unserem Standpunkt befinden uns freilich außer Stande, den Satz, daß das Unvollkommene als real vorhanden nur denkbar sei unter der Voraussetzung eines früheren Vollkommenen, ohne Weiteres als Axiom hinzunehmen; eher würden wir uns folgende Argumentation gefallen lassen: „Das Vorhandensein der Vorstellung von einem Unvollkommenen ist nur denkbar, wenn zugleich die Vollkommenheit gedacht wird; ohne die Idee des Vollkommenen kann die Vorstellung des Unvollkommenen nicht aufkommen, nicht vollzogen werden; jene aber setzt eine reale Norm voraus."

Wäre dies der Inhalt der vorliegenden Stelle des B., so enthielte dieselbe allerdings einen ontologischen Beweis. Allein dies ist eben nicht der Fall, und man ist daher nicht berechtigt, den B. neben Augustin als einen der Urheber des ontologischen Beweises hinzustellen.

2. B. beweist gar nicht unmittelbar und ausdrücklich das Dasein Gottes; eine Art von Beweis für das Dasein Gottes wird das angeführte Argument erst durch die sich anschließenden Sätze, welche angeben, wo jenes Vollkommene, dessen Existenz für erwiesen gilt, seinen Sitz habe. Inhalt des allgemeinen Bewußtseins — dies ist der Sinn jener Sätze[1]) — ist ein Etwas, welches wir uns als

[1]) A. a. O.

beſſer vorſtellen, denn alles Andere. Wir nennen es Gott und denken es uns als vor allem Anderen (rerum omnium princeps). Es muß mindeſtens gut ſein, da es beſſer iſt, als alles Andere. Aber nicht nur dies, ſondern es muß das vollkommene Gute in ihm ſein. Wäre dies nicht der Fall, ſo gäbe es etwas Anderes, in dem ein vollkommneres Gute wäre, folglich ein urſprünglicheres (denn das Vollkommnere iſt immer urſprünglicher, als das Unvollkommene). Dies aber wäre gegen die Vorausſetzung, nach welcher Gott vor allen Dingen iſt. Folglich iſt in Gott das vollkommene Gute. Dann wird bewieſen, daß das in Gott vorhandene vollkommene Gute und Gott ſelbſt identiſch ſeien. B. beweiſt alſo gar nicht ausdrücklich das Daſein Gottes, ſondern nur das Daſein eines Vollkommenen; inſofern er aber alsdann zeigt, daß dies Vollkommene und Gott identiſch ſeien, giebt er allerdings implicite einen Beweis vom Daſein Gottes. Wir kommen demnach zu folgendem Reſultat:

1. Explicite liegt hier gar kein Beweis für das Daſein Gottes vor.

2. Implicite liegt allerdings ein ſolcher vor. Es iſt aber kein ontologiſcher, ſondern ein kosmologiſcher.

3. Ein Glied in der ſyllogiſtiſchen Kette dieſes kosmologiſchen Beweiſes bildet das Vorhandenſein der Idee eines urſprünglichſten und beſten Weſens; inſofern liegt hier ein Anſatz zu dem ontologiſchen Argument vor, jedoch kein eigentliches Argument, ſondern nur ein aſſertoriſcher Satz.

Außer dieſem Beweiſe, der von dem wirklich ontologiſchen des Auguſtin ſehr verſchieden und ſchwerlich von dieſem Kirchenvater entlehnt iſt, findet ſich bei unſerem Philoſophen der phyſikotheologiſche. Man ſucht denſelben gewöhnlich bei Boeth. nicht, und doch tritt er bei ihm in weit bündigerer Form auf, als der ſogenannte ontologiſche, der in Wahrheit ein kosmologiſcher iſt. Die Worte, in welchen er enthalten iſt, ſind folgende (III, pr. 12): „Dieſe Welt hätte aus ſo verſchiedenen und ſich widerſprechenden Theilen in Eine Form nicht gebracht werden können, wäre nicht Einer, der das alſo Verſchiedene verbindet; das Verbundene ferner würde eben dieſe in ſich zwieſpältige Verſchiedenheit der Weſen entzweien und auseinanderreißen, wäre nicht Einer, der, was er verknüpfte, zuſammenhält. Ferner würde die Ordnung der Natur keinen

ſo ſicheren Verlauf haben, und ihre Bewegungen würden keine ſo nach Ort, Zeit, Wirkſamkeit, Ausdehnung und Eigenſchaften beſtimmte Entfaltung haben, wäre nicht Einer, der, ſelbſt verharrend, dieſen Wechſel der Veränderungen beſtimmt. Dieſes Etwas (was es auch ſei), durch welches das Geſchaffene in Beſtand erhalten und in Bewegung geſetzt wird, nenne ich mit dem allgemein gebräuchlichen Namen Gott[1])." Schon der Vollſtändigkeit wegen durften wir dieſe Argumente nicht übergehen, obgleich ſie nicht dazu angethan ſind, uns über die Frage, ob des B. Gott der chriſtliche iſt, Aufſchluß zu geben. Denn, ſo gut ſie auch die Scholaſtiker in ihren theologiſchen Syſtemen zu verwenden wußten, ein eigenthümlich chriſtliches Gepräge tragen ſie an ſich keineswegs[2]).

Wie nun dieſer Gott, deſſen Daſein von B. im Allgemeinen vorausgeſetzt, nebenbei aber auch bewieſen wird, beſchaffen ſei, erhellt theils aus dem bereits Angeführten, theils wird es ſich aus den nunmehr anzugebenden übrigen Prädicaten ergeben, die der Anicier ſeiner Gottheit beilegt.

In dieſen tritt uns nun ein Element der Theologie des B. entgegen, welches ich bisher nur beiläufig berührt habe: das im engeren Sinne neuplatoniſche. Ein ſolches iſt allerdings vorhanden, obgleich wir geſtehen müſſen, daß die dem Neuplatonismus eigene Ueberſchwenglichkeit bei ihm theils durch ſeine logiſch-ſcholaſtiſche Richtung, eine Folge oder Urſache eifriger Beſchäftigung mit dem Organon des Ariſtoteles, theils durch ſeine römiſche, auf's Praktiſche gerichtete Nüchternheit, theils endlich durch einen unbewußten und unwiderſtehlichen mittelbaren Einfluß des Chriſtenthums bedeutend ermäßigt und faſt aufgehoben iſt.

Der Angelpunkt der neuplatoniſchen Theologie iſt einerſeits die Lehre von dem namenloſen, beſtimmungsloſen, unerkennbaren, ſchlecht-

[1]) Mundus hic ex tam diversis contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset, qui tam diversa conjungeret; conjuncta vero naturarum ipsa diversitas, invicem discors, dissociaret atque divelleret, nisi unus esset, qui, quod nexuit, contineret. Non tam vero certus naturae ordo procederet, nec tam dispositos motus locis, temporibus, efficientia, spatiis, qualitatibus explicaret, nisi unus esset, qui has mutationum varietates manens ipse disponeret. Hoc quidquid est, quo condita manent atque agitantur, usitato cunctis vocabulo deum nomino.

[2]) Vgl. z. B. Cic. Tuscul. I, 28. 29.

hin transſcendenten ἓν, von welchem — weil jede Beſtimmung eine Verneinung in ſich ſchließt — nicht einmal ausgeſagt werden darf, daß es der νοῦς ſei, und andererſeits die Ableitung des Endlichen und der Vielheit aus dieſem ἓν durch Mittelweſen, welche ſtufenweiſe zu einem concreteren und beſtimmteren Daſein fortſchreiten und ſich dem Einzelnen und Vielen nähern. In der chriſtlichen Lehre, welcher eine gewiſſe Myſtik weſentlich iſt, fehlt es nicht an einer ähnlichen Ueberzeugung von der Unmöglichkeit, Gott überhaupt, geſchweige denn in begrifflicher Form, völlig zu erkennen, und von ſeiner abſoluten Geſchiedenheit vom Endlichen; allein er wird hier von vorn herein concreter gedacht, durch die Trinitätslehre tritt Lebendigkeit in das höchſte Weſen, in dem fleiſchgewordenen Logos iſt es erkennbar; jener überſpannte Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie iſt nicht vorhanden, und durch die Schöpfungslehre werden die Mittelweſen zwiſchen Gott und Welt überflüſſig. Auf welche Seite tritt nun B.? In allem Weſentlichen, wie ſich zeigen wird und zum Theil ſchon gezeigt worden iſt, auf die der Neuplatoniker. Weil dies aber der Fall iſt, dürfen, ja müſſen wir auch das dem Chriſtenthum und dem Neoplatonismus Gemeinſame, ſo weit es ſich bei ihm findet, auf Rechnung des letzteren ſetzen. Dazu ſind wir berechtigt und genöthigt, weil B. ſich oft auf Plato, nie auf Chriſtus beruft, weil er mit dem neuplatoniſchen Porphyrius ſich viel beſchäftigt hat und weil ſich ſpecifiſch Chriſtliches in allen ächten Schriften nicht findet, wohl aber mancherlei Widerchriſtliches, z. B. eine mit der chriſtlichen Lehre unvereinbare Theorie von gewiſſen mittleriſchen Potenzen[1]), von denen ſogleich die Rede ſein wird.

Aus dem Platonismus alſo, nicht aus dem Chriſtenthum ſind Ausdrücke und Vorſtellungen herzuleiten, wie „die erſte Gottheit" (prima divinitas IV, pr. 6), das „unnahbare Licht" (inaccessa lux V, pr. 3), die ſchlechthin ungetheilte „Einfachheit" (simplicitas V, pr. 6) und „Reinheit" (puritas IV, pr. 6) des göttlichen Weſens und ſeines ſchauenden Erkennens; ferner Ausdrücke, wie: der ewige Gott, der „unendlichen Lebens ganze Fülle zumal umfaßt und beſitzt" (ebendaſ.), dem „unwandelbares (immobilis) Leben" innewohnt, deſſen Weſen

[1]) Vgl., was Auguſtin über das fatum ſagt: de civ. dei V, 9. Von keinem chriſtl. Theologen des Alterthums werden die Dämonen als gute, heilſame Mächte, als unmittelbare Vollſtrecker des göttlichen Willens gedacht.

nichts von außen her aufnimmt (III, pr. 12), der der Vielheit gegenüber in „seiner Einfachheit Burg" (in suae simplicitatis arce IV, pr. 6) thront. Eben dahin gehört, was B. über die Bedeutung der Einheit überhaupt sagt: das Eine und das Gute ist dasselbe; Alles, was ist, hat so lange Bestand und Existenz, als es Eines ist; wer also nicht nach Einheit strebt, strebt nach Selbstauflösung und Untergang (III, pr. 11). Gerade ferner, wie Proclus der Gottheit auch vom Zeitlichen ein zeitloses Wissen beilegt (de provid. c. 50—52), schreibt B. ihr ein solches zu. Wenn derselbe sagt, die Tiefe der Gottheit (divina profunditas IV, pr. 6) könne nur in geringem Maße von der menschlichen Vernunft erkannt werden und es zieme den Menschen nicht, das göttliche Wirken völlig begreifen und beschreiben zu wollen, so wiederholt er eben auch neuplatonische Sätze [1]).

Was sagt er aber vom Verhältniß Gottes zur Welt? Wie diese entstanden sei, darüber spricht er sich nicht deutlich aus, nur so viel ist klar (s. oben), daß er Gott als Weltbildner oder als Weltbaumeister, nicht eigentlich als Schöpfer sich vorstellte. Darum handelt es sich auch hier nicht mehr, sondern hier handelt es sich um das Verhältniß zur bereits vorhandenen Welt. B. nun war von der vollständigen Gesetzmäßigkeit und harmonischen Ordnung sowohl des physischen, als des moralischen Kosmos tief durchdrungen, er erkannte in Welt und Natur die Herrschaft des Einen und Guten, dessen Ursprung und Urbild die Gottheit selbst ist, und in diese Harmonie griff ihm weder die Macht eines blinden Schicksals, noch die Willkür menschlicher Freiheit störend ein. Da aber das Eine und Gute in der Welt nur als Band und Maß des Endlichen, Beweglichen, Wandelbaren und Vielen vorhanden ist, so bedarf es zwischen Gott und der Welt einer Vermittelung. Persönliche Mittelwesen nun scheint B. allerdings anzunehmen, wenigstens spricht er von Dämonen und Engeln (IV, pr. 6) und von höheren Wesen (V, pr. 2: supernae divinaeque substantiae). Aber diese sind nur Organe einer anderen vermittelnden Potenz. Das vermittelnde Princip selbst aber ist das fatum, welches die Einheit in der Vielheit darstellt, während die Vorsehung schlechthin

[1]) s. Zeller, a. a. O. S. 948.

einfach ist. B. unterscheidet nämlich zwei Stufen des Göttlichen, indem er dem fatum die „prima divinitas“ gegenüberstellt, welche der Sitz der „prima mens“ oder providentia ist. Dies erinnert uns zunächst an die Stoiker, dann an die Neuplatoniker. Bei jenen ist εἱμαρμένη (fatum) einer der mancherlei Ausdrücke für das die Welt durchwaltende Princip, sie fällt bei ihnen mit der Vorsehung real zusammen[1]), nur daß in ihr mehr die wirkenden Ursachen, in der Vorsehung mehr die Zweckursachen concentrirt gedacht werden. Aber eben weil sie mit der providentia zusammenfällt, ist sie eine selbstständige, keinem Höheren unterworfene Macht. Bei den Neuplatonikern behält sie zwar eine verhältnißmäßige Selbstständigkeit, und sie stellt auch hier das Nothwendige im Naturzusammenhang dar, steht aber unter Gott[2]), und die πρόνοια fällt nicht mit ihr zusammen, sondern gilt als etwas Höheres, unmittelbar Göttliches. B. steht in der Mitte, neigt sich aber mehr auf die Seite der Neuplatoniker. Fallen nämlich bei den Stoikern fatum und providentia zusammen, so thun sie dies bei B. freilich gleichfalls — aber nur insofern, als jenes dieser nicht widerstrebt, kein Dualismus beider Mächte stattfindet, sondern das fatum ein Ausfluß der providentia ist. Ist aber auf der anderen Seite bei Proclus der prov. ein höheres Gebiet eingeräumt, steht sie bei ihm sogar über dem νοῦς — dergestalt, daß sie aus diesem Grunde eben πρόνοια heißt — und sind bei ihm dem fatum eigentlich nur die corporalia und sensibilia unterworfen, so gab auch B. der prov. eine höhere Stellung; allein sie ist ihm der transscendente göttliche Verstand selbst, während sie bei Proclus über dem Verstande (νοῦς) steht, bei den Stoikern der Welt immanent ist. Das fatum aber rückte er der Vorsehung bedeutend näher, als Proclus, und da er es aus früheren Systemen als eine unbequeme und gleichsam schwer zu bezähmende Macht überkam, so wußte er aus der Noth eine Tugend zu machen und bändigte gleichsam das Ungethüm, indem er ihm eine passende Stelle in seinem System anwies. Die Stoiker hatten keinen transscendenten Gott, daher bereitete ihnen die εἱμαρμένη keine Schwierigkeit, B.

[1]) Vgl. Zeller, S. 84.

[2]) Proclus, de provid. et fato: »provid. quidem deus per se, fatum autem divina aliqua res et *non* deus: dependet enim a providentia et velut imago est illius.«

kannte, wie die Neuplatoniker, eine Gottheit hoch über der Welt, die, in der „Burg ihrer Einfachheit“ thronend, von allem Endlichen und aller Vielheit durch eine tiefe Kluft getrennt ist. Den Neuplatonikern nun standen in ihrem phantasiereichen und von mancherlei Gestalten belebten, durch vielfache Stufen in seinen einzelnen Theilen verbundenen Systeme Mittelwesen zu Gebote, durch welche jene Kluft zwischen dem Einen und dem unendlich Vielen überbrückt wurde. B. in seiner römischen Nüchternheit verschmähte diesen Reichthum, aber einer Vermittelung bedurfte er, um den Zwischenraum zwischen seinem Gott und der Welt auszufüllen, und — er verwandte dazu das fatum. Dieses hob er aus der Immanenz in der Welt heraus, aber es fuhr fort, eine Concentration der vielen in der Welt wirkenden Ursachen zu sein, eine Concentration der Gesetze des Werdens. Andererseits unterschied er das fatum von der Providenz, indem er es tiefer stellte, insofern er es der Materie und der Vielheit zuneigte; allein es blieb in Einheit mit der Vorsehung, blieb bestimmt durch den in dieser ruhenden Zweck und war nur ein Ausfluß und ein Organ eben dieser. Die Providenz selbst setzte er dem göttlichen Verstande gleich, sie ist ihm die prima divinitas in ihrer Actuosität. Dieser neuplatonische Ausdruck nun, prima divinitas, setzt eigentlich eine secunda divinitas voraus, welche Bezeichnung jedoch bei B. nicht vorkommt. Er meint aber jedenfalls mit dem zweiten göttlichen Princip das Fatum; denn die Providenz, die prima mens, ist mit der prima divinitas vereinigt.

Daß er jenes als persönlich sich vorstelle, sagt er jedoch nirgends, und es ist dies nicht wahrscheinlich, obgleich es die Consequenz zu fordern scheint. Denn die prima divinitas stellt er sich als eine Person vor. Das Verhältniß aber der Vorsehung zum Fatum sucht er durch verschiedene Bilder und Analogien zu veranschaulichen, unter Anderem vergleicht er es mit einem System von concentrischen Kreisen, als deren Mittelpunkt er sich die prima divinitas vorstellt[1]).

[1]) IV, pr. 6: »Nam ut orbium circa eumdem cardinem sese vertentium, qui est intimus, ad simplicitatem medietatis accedit ceterorumque extra locatorum veluti cardo quidam, circa quem versentur, existit: extimus vero majore ambitu rotatus, quanto a puncti media individuitate discedit, tanto amplioribus spatiis explicatur: si quid vero illi se medio connectat et societ, in simplicitatem cogitur

Was nun dem Mittelpunkte dieſer Kreiſe nahe ſteht, ſteht nicht unter der Botmäßigkeit des Schickſals, ſondern lediglich unter der Herrſchaft der Vorſehung[1]). In den geiſtigen Weſen und beſonders im Menſchen ſtellt ſich nach Maßgabe der Entſchiedenheit, mit der ſie dem Geiſtigen zugewandt ſind, die Nothwendigkeit als ein Erkanntes und frei Gewolltes dar, und der vernünftige, tugendhafte Menſch (vgl. auch I, metr. 4 vom Siege über das Schickſal) hat vom Schickſal nichts zu fürchten.

Gehen wir nun auf die Betrachtung des Endlichen ein, ſo finden wir wieder einen modificirten Platonismus, und Chriſtliches nur inſoweit, als das Platoniſche mit dem Chriſtlichen übereinſtimmt. Wir handeln zunächſt von der Welt im Allgemeinen, dann von der Anthropologie, welche den Uebergang zur Ethik bahnen möge.

Was B. über die Welt ſagt, faſſen wir folgendermaßen zuſammen: wir betrachten dieſelbe nach Anleitung unſeres Philoſophen 1. als Abbild und Darſtellung der Vollkommenheit Gottes (das Göttliche in der Welt); 2. inſofern dieſe Vollkommenheit in ihr beſchränkt erſcheint und dem Göttlichen Widerſtrebendes in der Welt iſt (das Ungöttliche in der Welt); 3. inſofern dieſes dem Göttlichen in Wahrheit dennoch unterworfen iſt (Unterwerfung des Ungöttlichen in der Welt).

Obgleich die Ableitung der Materie, die dem Plato und Ariſtoteles nicht gelungen war, von B. nicht einmal verſucht wird, und ein gewiſſer Dualismus aus der Metaphyſik desſelben ſich nicht wegdeuten läßt, obgleich eine eigentliche Schöpfungslehre bei ihm ſich nicht findet, ſo rührt doch die Welt als Kosmos auch nach ihm von Gott her. Er iſt, wenngleich nicht ihr creator im ſtrengen Sinne,

---

diffundique ac diffluere cessat: simili ratione quod longius a prima mente discedit, majoribus fati nexibus implicatur, ac tanto aliquid fato liberum est, quanto illum rerum cardinem vicinius petit. Quod si supernae mentis haeserit firmitati, motu carens fati quoque supergreditur necessitatem. Igitur uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id, quod est, id, quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus: ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem.«

[1]) Auf welche Weſen ſich dies bezieht, können wir aus dem Proclus errathen, von dem (cf. de provid. et fato) dieſe Gedanken offenbar herrühren: cap. 8: omne quidem intellectualiter ens sub providentia perseverat solum, omne autem, quod corporaliter, sub necessitate. cf. auch das Ende von cap. 9.

doch ihr conditor und artifex. Nach himmlischem (superno) Urbilde (III, metr. 9) ist sie vom neidlosen Gotte gebildet und daher schön und vollkommen, ein Abbild ihres Urhebers, beseelt und durchaus harmonisch. Ihre Theile werden zusammengehalten durch die gegenseitige Liebe (alternus amor)[1]), obgleich alle Wesen vermöge der Selbstliebe (sui caritas), d. h. des Selbsterhaltungstriebes, zugleich ein besonderes Sein erstreben. Alles dies hat seinen Grund darin, daß der Welt die Herrschaft der Vernunft innewohnt (regimen mundo inest rationis I, pr. 6), daß Gott seinem Werke vorsteht (praesidet ebendas.), daß Gott durch sich selbst, also durch das Gute, die Weltmaschine in Gang und unversehrt erhält (III, pr. 12) und durch das fatum Alles dem unabänderlichen Gesetze der Vorsehung[2]) unterwirft.

Untersuchen wir nun, was für unsere Frage wichtig ist, ob die Gottähnlichkeit der Welt sich so weit erstreckt, daß dieselbe anfangslos und endlos ist, so sehen wir auch hier B. dem Plato folgen, und zwar wählt er unter den verschiedenen Deutungen, die Plato zuläßt, die dem Christenthum ungünstigere. Ob nämlich, was Plato im Timaeus[3]) von einem Anfang der Welt sagt, wörtlich zu nehmen ist oder als bloße Einkleidung die metaphysische Abhängigkeit der Welt von Gott ausdrückt, ist zweifelhaft. Die Neuplatoniker dagegen, unter ihnen Proclus, leugnen ausdrücklich einen Weltanfang (Procl. in Timaeum 85. A). Unvergänglichkeit der Welt aber hatte Plato selbst ausdrücklich gelehrt. Schon dies stimmt nicht mit der christlichen Lehre überein, noch viel weniger die Lehre von einer anfangslosen Welt[4]).

B. nun referirt (V, pr. 6) als Ansicht des Plato, daß die Welt anfangslos und endlos sei, sieht sich aber nicht gemüßigt, sich

---

[1]) Daß amor im physischen Sinne zu nehmen sei, wurde oben gezeigt.

[2]) Damit hängt zusammen, daß von Natur alle Wesen, so verschieden sie im Uebrigen sind, nach dem Guten streben (III, pr. 11. V, metr. 5).

[3]) s. Zeller a. a. O. Bd. 2. S. 255 und Bd. 3. S. 941.

[4]) Nicht einmal Origenes lehrte eine Ewigkeit dieser bestimmten Welt. Allein, wenn er es auch thäte, so würde ihm doch Niemand das Christenthum absprechen können. Etwas ganz Anderes ist es, wenn dergleichen in nachaugustinischer Zeit und in Verbindung mit vielen anderen dem Christenthum widerstrebenden Lehren vorgetragen wird.

gegen dieſe Lehre zu verwahren[1]), und Bernartius[2]), der den B. für einen guten Chriſten hält, verſucht umſonſt, deſſen Orthodoxie dadurch zu retten, daß er in der betreffenden Stelle großes Gewicht auf die Worte „qui cum audiunt visum“ (ſ. die Anmerkung) legt und in dieſen ausgedrückt findet, daß B. die Meinung der Neuplatoniker, welche die Welt für anfangslos erklären, verabſcheue. In Wahrheit ſagt aber B. nur, daß aus der Lehre des Plato, derzufolge die Welt keinen Anfang und kein Aufhören habe, nicht folge, daß die Welt gleich ewig mit Gott ſei. Die Ewigkeit ſei etwas ganz anderes, als Anfangs- und Endloſigkeit; ewig ſei, was (oder wer) unendlichen Lebens Fülle zumal ganz (totam), d. h. in Einem und jedem Moment völlig umfaſſe und beſitze und daher außer und über der Zeit ſtehe, die ein bloßes Bild und Product der Ewigkeit ſei (vgl. III, metr. 9). Die Welt aber möge immerhin einen unbegrenzten Zeitraum umfaſſen, jedenfalls umfaſſe ſie ihn nicht ganz in einem Moment, ſei nur perpetuus. Auf der anderen Seite liegt ſchon hierin dennoch eine gewiſſe Vollkommenheit und Gottähnlichkeit, welche letztere er auch ausdrücklich dem Menſchen zuſchreibt (II, pr. 5). Wenn er aber zugleich durch den Ausdruck perpetuitas (gegenüber der aeternitas) die Vollkommenheit der Welt als eine beſchränkte bezeichnet, ſo möge dieſe Limitation uns zu der anderen Betrachtung hinüberführen, welche die Welt als ein endliches und unvollkommenes Weſen in's Auge zu faſſen hat.

---

[1]) V, pr. 6: »Quod igitur temporis patitur conditionem, licet illud, sicuti de mundo censuit Aristoteles, nec coeperit unquam esse nec desinat, vitaque ejus cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est, ut aeternum esse jure credatur. Non enim totum simul infinitae licet vitae spatium comprehendit atque complectitur, sed futura nondum, transacta jam non habet. Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse jure perhibetur: idque necesse est, et sui compos praesens sibi semper adsistere et infinitatem mobilis temporis habere praesentem. *Unde non recte quidam, qui cum audiunt visum Platoni, mundum hunc nec habuisse initium temporis nec habiturum esse defectum,* hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. Aliud est enim, per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit, aliud, interminabilis vitae totam pariter complexam esse praesentiam, quod divinae mentis proprium esse manifestum est.«

[2]) In der Ausg. Lugd. Batav. 1671. p. 259.

Der umfassendste und bezeichnendste Ausdruck, dessen B. sich bedient, um auf die Unvollkommenheit der Welt hinzuweisen, liegt in dem Satze: sie biete nur Bilder (imagines III, pr. 9) des wahren Guten dar. Ferner sagt er in dieser Beziehung: „constat genitum nihil“ (II, metr. 3). Dadurch ist nun freilich die perpetuitas der Welt nicht aufgehoben, denn jenes Prädicat bezieht sich nur auf das Einzelne, Individuelle und Materielle, nicht auf die Gattungen der Wesen und das Ganze, dem sie angehören. Aber durch beide Ausdrücke ist doch eine wirkliche Schranke der Vollkommenheit der Welt anerkannt. Anders verhält es sich mit den Schranken, welchen die Herrschaft der göttlichen Ordnung in der Welt unterworfen zu sein scheinen könnte. Diese scheinbaren Schranken sind besonders folgende: 1. eine blinde Fortuna; 2. das Walten des Zufalls; 3. das Vorhandensein des Bösen.

Was nun die fortuna betrifft, so stellt sie sich B. scheinbar als eine selbstständige Macht vor; was er über sie sagt (II, pr. 11), erinnert besonders an Seneca[1]). Sie ist natürlich verschieden vom fatum[2]), ja sie hat überhaupt keine feste Stelle im System, und ist im Grunde doch nur eine Hypostasirung der eingebildeten Macht, welche dem Menschen als launische Geberin und Störerin des äußeren Glücks erscheint. In Wahrheit ist sie nichts anderes, als ein nothwendiges Mittel in der erziehenden Hand Gottes und der das Gute bezweckenden Vorsehung völlig unterthan. Daher heißt es: „omnis fortuna bona est“ (IV, pr. 7), auch „adversa“ (II, pr. 8), und auf der anderen Seite: „in vestra manu situm, qualem fortunam formare malitis“ (IV, pr. 7).

Der fortuna verwandt als Macht der scheinbaren Willkür ist der Zufall, der in jener wirken kann, aber nicht so unmittelbar, wie sie, speciell in das menschliche Leben eingreift, sondern zunächst eine allgemeinere rein metaphysische Bedeutung hat.

B. läßt auch diesen Störer der Ordnung nicht aufkommen und überwindet ihn mit Hülfe aristotelischer Gedanken. Er sagt zunächst: wenn man unter Zufall etwas verstehe, was außerhalb jeder Gesetzmäßigkeit und ohne alle Ursache stattfinde, so sei Zufall nur ein

[1]) Vgl. dessen consolationes ad Helviam, ad Polybium, ad Marciam.

[2]) Er sagt freilich I, metr. 4: man solle das fatum besiegen (als ob es = fortuna wäre), im Ganzen aber weiß er beides wohl zu unterscheiden.

Begriff, keine Realität. Denn aus Nichts, d. h. ohne eine bewirkende Urſache, werde Nichts; dann referirt er die Definition des Ariſtoteles (phys. II, 5)[1]) und führt, dieſe unbedeutend modificirend und in Einen Begriff zuſammenfaſſend, das unvorhergeſehene Zuſammentreffen und Zuſammenwirken der Urſachen, welches den ſcheinbaren Zufall hervorbringt, auf die geſetzmäßige Ordnung der Vorſehung zurück.

Größere Schwierigkeit bereitete die dritte Macht, das Böſe. Dieſes ſcheint doch die Zwecke der Vorſehung in der Welt zu vereiteln. Woher leitet er es nun ab und wie überwindet er es? Die bibliſche Lehre vom Böſen iſt ihm gänzlich fremd; aus der Materie leitet er es auch nicht unmittelbar ab, ſondern er ſagt nur, daß der Menſch dadurch böſe werde, daß er ſich dem Materiellen zuneige, und daß der Körper die Erkenntniß des Wahren hindere[2]). Er erklärt vielmehr das Böſe für einen Schein und ſpricht ihm das wahre Sein ab. Dieſe platoniſche Wendung ließ ſich auch leicht durchführen, ſo lange nur an das phyſiſche Uebel gedacht wurde. Denn, wie die Stoiker von dieſem geſagt hatten, es ſei in Wahrheit kein Böſes, ſei *nothwendig* im Zuſammenhang der Natur, ſei Mittel zum Guten und habe keine Macht über den Tugendhaften, ſo konnte auch geſagt werden, es ſei überhaupt nicht vorhanden. B. begründet dieſen Satz durch den Schluß: Gott vermag Alles; Gott vermag, weil er der ſchlechthin Gute iſt, *nicht* das Böſe; folglich iſt das Böſe Nichts (III, pr. 12) — und durch den Begriff des Seins,

[1]) V, pr. 1: »Quotiens aliquid cujuspiam rei gratia geritur, aliudque quibusdam de causis quam quod intendebatur, obtingit, casus vocatur: ut si quis colendi agri causa fodiens humum defossi auri pondus inveniat. Hoc igitur fortuitu quidem creditur accidisse: verum non de nihilo est, nam proprias caussas habet, quarum improvisus inopinatusque concursus casum videtur operatus. Nam nisi cultor agri humum foderet, nisi eo loci pecuniam suam depositor obruisset, aurum non esset inventum.« — Vgl. ferner in librum de interpret. edit. sec. libr. III: »Peripatetici, quorum Aristoteles princeps est, et casum et liberi arbitrium judicii et necessitatem in rebus quae sunt quaeque aguntur cum gravissima auctoritate, tum apertissima ratione confirmant. Et casum quidem esse in Physicis probant: quoties aliquid agitur et non id evenit, propter quod illa res est coepta quae agebatur, id quod evenit, ex casu evenisse putandum est, et casus quidem non sine aliqua actione fit.«

[2]) III, metr. 11: »Obliviosam corpus invehens molem.« Ibid. pr. 12: »memoriam corporea contagione amisi.« (cf. III, metr. 10.) und: »mens caecis obruta membris« V, metr. 3.

den er aufstellt. Sein kommt nämlich nur dem zu, was (IV, pr. 3) seinem Gesetz und seiner Natur entspricht („est enim, quod ordinem retinet servatque naturam“ IV, pr. 2). Demgemäß kommt dem Bösen kein Sein zu. Was aber ein physisches Uebel zu sein *scheint*, ist nur Mittel zum Guten und dient entweder zur Verwirklichung eines Naturzweckes oder, sofern es den Menschen betrifft, zur Uebung des Tugendhaften und zur Besserung oder Bestrafung des Bösen (IV, pr. 7).

Aber eben hiermit ist ja das Vorhandensein des moralisch Bösen zugestanden, welches sich nicht so leicht wegdefiniren ließ. B. spricht zwar dem moralisch Bösen gleichfalls das Sein ab und vergleicht den Bösen mit Leichen (IV, pr. 2. 3), die keine Menschen mehr seien. Allein, da das moralische Böse solche Wirkung hervorbringt, daß es dem Menschen das Sein raubt, muß es selbst doch irgend welche *Realität* haben. Diese spricht ihm nun auch B. nicht schlechthin ab; aber, wie die christliche Lehre, welche jene Realität so entschieden anerkennt, die Theodicee deshalb nicht aufgiebt, so auch B. nicht[1]). Denn er scheint, wie diese, das moralisch Böse nicht aus der Materie, sondern aus der menschlichen Seele, welcher er Freiheit zuerkennt, abzuleiten. Nichtsdestoweniger ist er weit entfernt von der christlichen Lehre von der Sünde, und es verträgt sich schlecht genug mit dem Bekenntniß zum Kirchenglauben, welches in den ihm beigelegten christlich-theologischen Schriften enthalten ist, und mit dem Drang, die trinitarische und christologische Seite der Kirchenlehre zu vertheidigen, daß er hundert Jahre, nachdem Augustin den Pelagius überwunden hatte, in diesem Punkte noch weit weniger positiv ist, als letzterer oder irgend ein häretischer Lehrer jener Zeit. Dies wäre wenigstens bei einem occidentalischen Kirchenlehrer jener Zeit undenkbar. Bei B. aber ist von einer Allgemeinheit der Sünde oder von Erbsünde nicht im Entferntesten die Rede, er sagt („*plures* homines sunt mali“ IV, pr. 2): „die *Mehrzahl* der Menschen ist böse“. Es giebt nach ihm Menschen, denen an der vollkommenen Tugend nichts fehlt („cunctis virtutibus absolutus sanctusque ac deo proximus“ IV, pr. 6). Von einem eigentlich radicalen Bösen und der Nothwendigkeit einer Erlösung weiß er gar nichts.

---

[1]) Womit keineswegs gesagt ist, daß diese Meinung bei B. vom Christenthum herrühre.

Die Ponerologie führt uns endlich zur Anthropologie und Ethik.

Der Mensch ist nach B. (I, pr. 3. II, pr. 5) „ein vernünftiges und sterbliches Wesen" (rationale animal atque mortale), göttlich durch seine Vernunft oder — nach einer anderen Stelle — „gottähnlich durch den Verstand" (divinum merito rationis animal, ... deo mente consimilis). Was die Psychologie betrifft, so wird die Lehre der Stoiker von der Seele als einer unbeschriebenen Tafel (V, metr. 4), welche — selbst widerstandslos und unproductiv — die Eindrücke aus der Körperwelt aufnimmt, ausdrücklich verworfen, und dagegen die platonische Lehre von den in der Seele ruhenden Ideen (formae) vorgetragen, welche freilich durch das sinnlich Wahrgenommene (V, pr. 5) sollicitirt werden, es dann aber selbstständig bearbeiten. Aus eigener Kraft beurtheilt die Seele die durch die Sinnenwahrnehmung vermittelten Eindrücke des Körpers. Die Erkenntniß wird überhaupt nicht durch die Beschaffenheit der Objecte, sondern durch die des Erkennenden bestimmt, ein Satz, der bei der Lösung einer später zu erwähnenden Schwierigkeit eine wichtige Rolle spielt.

Hierin, wie im Uebrigen, enthält diese Psychologie nichts Eigenthümliches; in alter Weise[1]) werden Sinnenwahrnehmung (sensus), Vorstellung (imaginatio), Begriffsvermögen (ratio) und Intelligenz (intelligentia, νοῦς) als Stufen des Erkenntnißvermögens unterschieden, wobei jedoch zu bemerken ist, daß die Intelligenz (der νοῦς) nur Gott zukommt.

Der Verstand oder das Begriffsvermögen, welches vom Einzelnen absehend das Allgemeine und die Gattungen aufzufassen vermag, ist zwar dem Menschen eigen, aber die die einfache, reine Idee des Seienden erfassende Intelligenz fehlt ihm. Die Vorstellung, welche nur das Einzelne, und die Sinnenwahrnehmung, welche nur das sinnlich Einzelne auffaßt, diese niederen Vermögen sind in dem höheren, in der dem Menschen innewohnenden ratio, mitenthalten; suchen sie aber gleichsam selbstständig zu werden, so widersprechen sie derselben und leugnen die Realität der allgemeinen Begriffe, welche die ratio aufstellt. Diese Gedanken berühren den später

[1]) Die Grundzüge davon finden sich schon bei Aristoteles, unter den Späteren z. B. bei Proclus, nur daß dieser den enthusiasmus als höchste Stufe hinzufügt.

entbrannten Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus. Daß B. Realiſt iſt, folgt ſchon aus ſeiner Hinneigung zur platoniſchen Ideenlehre. Auch hieraus erklärt ſich ſeine Abneigung gegen die Stoiker, die Vertreter des Nominalismus. Uebrigens geht B. hier nicht näher auf die Streitfrage ein[1]). (Vgl. aber comment. in Porphyr. l. I. Migne t. 64. p. 82.)

Das Erkennen und Lernen beruht auch nach B. auf Erinnerung (V, metr. 3), auf einem Wiederanknüpfen des dem Geiſte Entſchwundenen an die noch bewahrten Erkenntnißelemente. Der Verſuch Cally's, eine andere Quelle für dieſe Anſicht aufzufinden, als den platoniſchen Meno, iſt als gänzlich geſcheitert zu betrachten[2]). Den menſchlichen Seelen wird Präexiſtenz zugeſchrieben (ſ. beſonders V, pr. 2), oder man müßte die Ausdrücke „Erinnerung, Rückkehr zu ſich ſelbſt, zum wahren Vaterland" als bildliche Hindeutung auf einen idealen, *nicht* vorzeitlich realen Zuſtand betrachten, welche Deutung jedoch ſchwerlich die richtige iſt. In jedem Falle ſind die Seelen nach B. göttlichen Urſprungs (celsa sede petiti ſ. III, metr. 6. vgl. IV, metr. 1), und darin beſteht ihr Adel (mortales igitur cunctos edit nobile germen). Sie ſtreben von Natur alle nach dem Guten, welcher zweideutige Ausdruck freilich bald auf das Gute im phyſiſchen (eudämoniſtiſchen), bald auf das Gute im moraliſchen Sinne ſich bezieht. Niemand entartet, es ſei denn, daß er ſeinem Urſprung untreu werde. Dies thun nun allerdings Viele, ſie verfehlen in Folge ihrer Schwäche (IV, pr. 2) und ihres Irrthums (III, pr. 2) das wahre Gute, was mit einer gewiſſen Beſchränktheit der menſchlichen Erkenntniß und mit der Gebundenheit durch den Körper zuſammenhängt (III, metr. 11. V, pr. 4). Aber der ſtets übrig bleibende Same der Wahrheit macht ein wahrhaft göttliches Streben immerdar wieder möglich[3]).

Das höchſte Gut aber, dem zugeſtrebt werden ſoll, iſt Gott, welcher mit der höchſten Glückſeligkeit identiſch iſt. Wer letztere er-

---

[1]) Vielleicht, weil er nicht gern den Gegenſatz aufdeckt, in welchem Plato und Ariſtoteles in Beziehung auf dieſe Frage ſtehen, obgleich ſie beide Realiſten ſind. B. ſtellte die beiden Heroen der griechiſchen Philoſophie gern als in allem Weſentlichen einverſtanden dar, und das hätte er hier nicht gekonnt.

[2]) S. die Noten zu der a. Stelle in der Ausg. in usum Delphini Lut. Par. 1680 u. 1695.

[3]) Auch hierdurch wird die chriſtliche Heilslehre als überflüſſig abgeſchnitten.

reicht, wird Gott (III, pr. 10)[1]), da er an der (beatitudo = divinitas) Gottheit theilnimmt. Wodurch sie aber erreicht wird, welches das eigentliche Princip der Ethik des B. ist, ist nicht recht ersichtlich. Zwar wird gesagt, der Mensch solle sich selbst erkennen (II, pr. 5 u. 6), um sich der Werthlosigkeit der äußeren Güter bewußt zu werden, er solle das Schicksal überwinden, er solle sich von den Fesseln des Körpers losmachen und die Leidenschaften besiegen, er solle sich durch Gebet mit Gott in Verkehr setzen (V, pr. 3), und sein Geist solle auf den Flügeln der Philosophie (IV, pr. 1 fin. ibid. metr. 1) in himmlische Regionen sich erheben, wo der Weltregierer thront, und dort sein Vaterland wiederfinden. An einer anderen Stelle heißt es ferner: „Das Heil der Seelen (IV, pr. 6) ist Rechtschaffenheit[2])." Aber es fehlt an einem klaren, einheitlichen ethischen Princip. Neuplatonische Ueberschwenglichkeit und nüchterne römische Moral stehen nebeneinander. Das religiöse Element aber, durch welches beides einigermaßen zusammengehalten wird, ist nicht das christliche. Am nächsten kommt die Moral des B. der stoischen, nur daß sie religiöser gefaßt und mit ursprünglich platonischen Gedanken verbunden ist. Denn der Grundgedanke scheint zu sein: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*. Die Glückseligkeit oder das Gute oder das Göttliche wird dir zu Theil, wenn du das Gute, welches von Gott in's Universum gelegt ist und nach welchem von Natur alle Wesen, auch die Menschen, streben, an deinem Theile und zwar mit Bewußtsein zu verwirklichen strebst. Thust du dies, so wirst du mächtig sein, während die Bösen, die das Naturgesetz verleugnen, machtlos sind. Um es aber thun zu können, mußt du mit Hülfe der Philosophie immer deinen Blick auf Gott heften, ihm, der die Quelle jenes Gesetzes und des Guten ist, im Gebete nahen und die Leidenschaften, welche den Zweck der Naturordnung zu vereiteln drohen, niederzuhalten suchen[3]). Dies sind die ethischen Grundgedanken des B.

---

[1]) Diesen Gedanken hat wahrscheinlich die Stelle bei Aristot. eth. Nicom. VII veranlaßt: „*ὥστ' εἰ, καθάπερ φασίν, ἐξ ἀνθρώπων γίνονται θεοί*" etc. cap. 1. (Bekk.)

[2]) »Quid vero aliud animorum salus videtur esse, quam probitas? quid aegritudo, quam vitia?« Von justitia und justificatio ist nicht die Rede.

[3]) In's Einzelne gehende Moral enthält der Dialog fast gar nicht; nur einige wenige Sätze lassen sich hervorheben, z. B. daß der Tugendhafte sich des

Was die Böſen betrifft, ſo ſind ſie, da ſie der Ordnung der Dinge, in denen das Gute und Eine herrſcht, ſich nicht fügen, machtlos, ſie können nur thun, was ihnen beliebt, nicht, was ſie im Grunde wollen (IV, pr. 2) (denn auch ihr Ziel iſt das Gute), ſie vermögen nur das Böſe, welches ein Nichts iſt. Hiermit iſt der Gegenſatz des Guten und Böſen zwar ſcharf hervorgehoben, aber ſchon die Unterſchätzung der Macht des Böſen, welche mit jenen Sätzen zuſammenhängt, ſcheidet den B. von der chriſtlichen Lehre von Sünde und Erlöſung. Letztere muß ihm überflüſſig erſcheinen, da die Leidenſchaften nach ſeiner Meinung den Menſchen zwar von der Stelle bringen, aber nicht ganz über den Haufen werfen können (I, pr. 6. convellere totumque exstirpare).

Nicht alle Menſchen ſind der Sünde unterworfen, ſondern nur die Mehrzahl, auch die Böſen ſtreben eigentlich nach dem Guten, aber theils erkennen ſie das richtige Ziel nicht und ſuchen daher das Glück in Reichthum, Ehrenſtellen, Ruhm, Macht oder ſinnlicher Luſt, theils werden ſie durch ihre Leidenſchaften von deſſen Erlangung abgehalten; durch dieſe aber werden ſie zu Thieren; das Menſchliche in ihnen, ihre Seele, geräth durch die Leidenſchaften in Gefangenſchaft (IV, metr. 3). Im Grunde beruht das Böſe nur auf Irrthum und Schwäche, es iſt eine Krankheit (IV, pr. 4). Doch leugnet B. nicht, daß es auch Schuld (culpa) ſei und dem Menſchen zugerechnet werden müſſe, woraus die Berechtigung göttlicher Strafen folgt.

Der Begriff der Zurechnung nun führt uns auf die Frage nach der menſchlichen Freiheit, welche B. entſchieden behauptet[1]).

Staates annehmen ſolle, damit deſſen Leitung nicht in ſchlechte Hände komme. Die Böſen ſoll er nicht haſſen, ſondern bemitleiden, weil ſie unglücklich ſind. Die Freundſchaft iſt nicht bloß Genuß, ſondern Tugend u. ſ. w.

[1]) Vgl. außer de consol.: In libr. de interpret. edit. sec. lib. III (Migne patrolog. Tom. 64. p. 492): »Nos enim liberum arbitrium ponimus, nullo extrinsecus cogente in id, quod nobis faciendum vel non faciendum judicantibus perpendentibusque videatur, ad quam rem praesumpta prius cogitatione perficiendam et agendam venimus, ut et id, quod fit, ex nobis et ex nostro judicio principium sumat, nullo extrinsecus aut violenter cogente, aut violenter impediente. .... liberum voluntatis arbitrium non id dicimus, quod quisque voluerit, sed quod quisque judicio et examinatione collegerit. Alioqui multa quoque animalia habebunt liberum voluntatis arbitrium. Illa enim videmus sponte quaedam refugere, quibusdam sponte

Er ſagt (V, pr. 2): jedes vernünftige Weſen habe, weil Urtheil, Unterſcheidungsvermögen, daher Wahlvermögen und Freiheit, zu wollen und nicht zu wollen. Dieſe ſei freilich nicht bei Allen gleich. Denn die höheren und göttlichen Weſen hätten klares Urtheil, unverdorbenen Willen und wirkſame Fähigkeit, was ſie wünſchten, zu erreichen. Die Freiheit der menſchlichen Seelen habe aber verſchiedene Stufen. Größere Freiheit wohne ihnen bei, wenn ſie in der Betrachtung des göttlichen Verſtandes verharrten; geringere, wenn ſie in Körper geriethen; noch geringere, wenn ſie mit irdiſchen Gliedern in Verbindung träten. Am größten ſei aber die Unfreiheit, wenn ſie, dem Laſter ſich hingebend, den Beſitz der eigenen Vernunft verlören.

Auffallen muß hierbei die Unterſcheidung einer doppelten Leiblichkeit. Es wird nämlich ein Unterſchied gemacht zwiſchen der Verbindung der Seele mit irdiſchen Gliedern und ihrem Eingehen in Körper überhaupt. Cally, der ſich hartnäckig zu ſträuben ſcheint, den B. aus den Neuplatonikern zu erklären, weiß ſich dies wiederum orthodox zurechtzulegen. Die in der Betrachtung des göttlichen Verſtandes „verharrenden Seelen" ſind nach ihm die beatae mentes[1]). Die zweite Stufe ſoll den Zuſtand bezeichnen, in welchem ſich Adam vor dem Sündenfall befand; die dritte den, in welchem ein Kampf der Seele mit den Leidenſchaften, jedoch ein ſiegreicher, ſtattfindet (nach Rom. VII); die vierte den Zuſtand, in welchem die Seele den Leidenſchaften erlegen iſt. Mit Ausnahme des zuletzt Angeführten denkt nun in Wahrheit B. gar nicht an dergleichen. Sondern dieſe Abſtufung iſt wieder lediglich aus den Dogmen des Plato und der neuplatoniſchen Schule zu erklären, zu denen B. ſich einmal wieder bekennt, während er ſich zur Bibel nie bekennt. Die vollkommenſte Freiheit wohnt denjenigen menſchlichen Seelen bei, die, wie bei Plato[2]) einige Seelen im Präexiſtenzzuſtande dem Heer

concurrere. Quodsi velle aliquid vel nolle hoc recte liberi arbitrii vocabulo teneretur, non solum hoc esset hominum, sed ceterorum quoque animalium, quibus hanc liberi arbitrii potestatem abesse quis nesciat: sed est liberum arbitrium, quod ipsa quoque vocabula produnt, *liberum nobis de voluntate judicium.*«

[1]) Was er darunter verſteht, iſt nicht ganz klar, wahrſcheinlich die Seelen der im Glauben Verſtorbenen.

[2]) Phaedr. S. 248.

der Götter in den überhimmlischen Ort zur Anschauung des wahrhaft Seienden zu folgen vermögen, in der Betrachtung Gottes verharren. So lange sie dies vermögen, bleiben sie vor dem Eingehen in Körper völlig bewahrt; vergessen sie aber ihrer höheren Natur, so sinken sie in Körper hinab. Diese ächt platonische Vorstellung war von der neuplatonischen Schule theils weiter ausgebildet, theils modificirt worden. Proclus unterscheidet nämlich einen ätherischen Leib und einen gröberen irdischen, und nach seiner Lehre kann die Seele auch im Präexistenzzustande nie ohne Leiblichkeit sein (instit. theologica cap. 196 ff. ed. Creuzer).

B. nun vereinigt jene altplatonische und diese neuplatonische Ansicht und setzt auf die oberste Stufe (mit Plato) die schlechthin unleibliche Seele, läßt dann aber (nach Proclus) die in eine ätherische Leiblichkeit gekleidete Seele, sodann die mit dem irdischen Leibe umgebene folgen. Die tiefste Stufe ist endlich die der Knechtung der Seele durch die Sünde. Diese letzte Stufe könnte an die Lehre des Augustin von der Unfreiheit des natürlichen Menschen erinnern, wenn die Lehre des B. nicht dadurch sehr von der des Augustin verschieden wäre, daß sie die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen leugnet und in diesem Punkte pelagianisch ist. Wenn B. ferner nicht nur in dem psychologischen Sinne von Freiheit spricht, in welchem sie Wahlvermögen ist, sondern auch von der positiven Freiheit, von welcher der Apostel Paulus (2. Cor. 3, 17) redet[1]), so darf man darin nicht etwa eine Spur christlichen Einflusses erblicken; denn diese Lehre ist außerdem, daß sie christlich ist, auch stoisch und neuplatonisch[2]). Mit viel größerem Recht könnte man die behufs der Vertheidigung seiner Lehre von der Freiheit von B. versuchte Lösung eines Problems, welches in der früheren Philosophie des Alterthums keine selbstständige Rolle spielt, die von B. versuchte Lösung dieses Problems könnte man, behaupte ich, eher als einen Beweis christlichen Einflusses und christlichen Interesses

---

[1]) »Cujus (dei) agi frenis atque obtemperare justitiae, summa libertas est« I, pr. 5.

[2]) Ich meine nicht, daß die biblischen Aussprüche über die Freiheit nichts mehr enthielten, als die stoischen und platonischen, sondern nur, daß die Philosophie den Gedanken: „Sich von Gott zügeln zu lassen, ist wahre Freiheit“ mit dem Christenthum gemein hat.

betrachten, ich meine den Verſuch, das Problem der Vereinigung der menſchlichen Freiheit mit der Präſcienz Gottes zu löſen. Dasſelbe wurde im Alterthum (z. B. von Cicero: de fato)[1]) nur in Verbindung mit der Lehre von der Divination erörtert, während es bei den Kirchenvätern eine ſelbſtſtändige und wichtige Stelle einnimmt. Indeſſen bei Proclus (de provid. cap. 50 sq.) findet ſich nicht nur das Problem, ſondern auch ein Verſuch, es zu löſen, mag dasſelbe ihm nun durch das Chriſtenthum nahe gelegt ſein oder nicht. Genug — bei dem heidniſchen Proclus findet ſich eine Löſung, welcher die des B. mindeſtens ebenſo ähnlich iſt, wie der des Auguſtin (de civ. dei V, cap. IX — IX. de lib. arbitr. lib. III).

Die Frage iſt alſo: wie kann, wenn Gott, der nicht irren kann, unſere Handlungen vorherſieht, die Freiheit der menſchlichen Handlungen beſtehen?

Die Antwort iſt bei Proclus folgende: Die Auskunft Einiger, Gott wiſſe nicht Alles in beſtimmter Weiſe (determinate), ſondern das Unbeſtimmte, d. h. das Freie, wiſſe er in unbeſtimmter Weiſe, d. h. in der Form der Meinung[2]), — dieſe Auskunft iſt unhaltbar. Gott weiß Alles beſtimmt, während nicht Alles in beſtimmter (nothwendig), ſondern Einiges in unbeſtimmter Weiſe (frei) geſchieht. Denn während bei den Dingen in dieſer Beziehung eine Ungleichheit ſtattfindet, findet in der göttlichen Erkenntniß Gleichheit ſtatt, und das Niedrigere (dem als ſolchem auch in Gott eine tiefer ſtehende Art der Erkenntniß ſcheint entſprechen zu müſſen) wird auf gleiche Weiſe von Gott erkannt, wie das Höhere. Die göttlichen Urſachen ſowohl des Körperlichen, als des Unkörperlichen, ſind unkörperlich, ebenſo iſt es mit der Erkenntniß. Die Erkenntniß des Geiſtigen und des Ungeiſtigen iſt bei Gott immer eine geiſtige, die des Ewigen und Zeitlichen eine ewige, die des Unbeſtimmten und Beſtimmten eine beſtimmte. Die Art der Erkenntniß richtet ſich nicht nach ihrem Gegenſtand, ſondern nach ihrem Subject, dem Erkennenden. Denn ſie hat ja ihren Sitz nicht in jenem, ſondern in dieſem, ihm entſpricht ſie daher. Mag demnach der Gegenſtand des

---

[1]) S. Trendelenburg, Hiſt. Beitr. zur Philoſ. Bd. II, S. 180 ff.

[2]) Vgl. bei B. den Ausdr. »incerta opinio«. V, pr. 3.

Erkennens immerhin den Charakter der Freiheit haben, wohnt nur dem Erkennenden Bestimmtheit oder Nothwendigkeit bei, so ist auch die Erkenntniß eine bestimmte und auf Nothwendigkeit beruhende. Denn wie man mit Schlechterem Besseres erkennen kann, so auch umgekehrt. Die Götter nun sind besser, als Alles; daher erkennen sie Alles nicht auf die entsprechende, sondern auf die bessere Weise, das Zeitliche vorzeitlich, das Körperliche unkörperlich, das Materielle immateriell, das Freie auf nothwendige Weise, das Unbeständige auf beständige Weise. Auch im Gedanken des Menschen existirt das Körperliche, welches er nach diesem Gedanken bildet, nicht körperlich. So erkennen die Götter unzeitlich und göttlich das Freie in uns, wir aber handeln nach unserer Natur. Unsere Entscheidungen sind im Voraus von ihnen erkannt, nicht wegen einer uns beherrschenden, sondern wegen der bei ihnen vorhandenen Nothwendigkeit.

Wie nun B. die Frage von Proclus überkommen zu haben scheint, so findet sich auch die von diesem gegebene Antwort, wenn auch erweitert und bereichert, bei B. wieder. Schon die Aporemata sind freilich vollständiger bei dem letzteren entwickelt.

Wenn Gott, so läßt sich B. vernehmen (V, pr. 3—6), wenn Gott, der nicht irren kann, von Ewigkeit her die Entschließungen und Thaten der Menschen vorauserkennt, so können diese (scheinbar) nicht frei sein. Wären sie frei, so könnte jenes Vorauserkennen nur unbestimmte Meinung sein. Das Geschehende aber zum Grunde des göttlichen Vorherwissens zu machen und so der Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, wäre ein vergebliches Auskunftsmittel. Denn wie, wenn die Vorstellung, daß etwas (gegenwärtig) stattfinde, woher sie auch stamme, eine richtige ist, dies nothwendig stattfinden muß, so muß auch, wenn Gott, der nicht irren kann, etwas als zukünftig voraussieht (wenn auch der Grund dieses Voraussehens nur der ist, daß es eben geschieht), dies nothwendig eintreten. Ferner wäre ja die Meinung, daß ein Ereigniß in der Zeit Grund ewigen Vorherwissens sei, nicht minder verkehrt, als die, daß etwas bereits Vergangenes Grund jenes Vorherwissens wäre, d. h. das logische prius in das zeitliche Ereigniß, das posterius in die ewige Präscienz zu verlegen, wäre nicht minder verkehrt, als das zeitliche posterius als ein früheres zu setzen gegenüber dem zeitlichen prius. Wissen aber kann man nur das Nothwen-

bige[1]). Von etwas nicht Nothwendigem kann man nur eine Meinung haben, und wenn man ſich etwas als nothwendig vorſtellt, was nicht nothwendig iſt, ſo iſt die Meinung eine falſche; eine ſolche aber bei Gott anzunehmen, wäre Frevel. Da nun das Wiſſen Gottes immer ein gewiſſes iſt, ſo iſt jedes Ereigniß und jede Handlung nothwendig. Die Folge iſt, daß, da Zurechnung nicht mehr möglich, Strafe und Lohn nicht gerechtfertigt iſt. Tugend und Laſter giebt es nicht mehr, Gott wird Urheber des Böſen. Hoffnung und Gebet werden ſinnlos. Der Verkehr des Menſchen mit Gott iſt ſomit abgebrochen, und das menſchliche Geſchlecht, von ſeinem Urquell getrennt, verſchmachtet (V, pr. 3 fin.).

Hören wir nun die Löſung der Schwierigkeiten[2]):

---

[1]) cf. u. A. Arist. eth. Nicom. VI, 6 (Bekk.): *ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων.*

[2]) Vgl. hierzu noch: In libr. de interpret. ed. sec. lib. III (Migne Patrolog. Tom. 64. p. 506): »Utrum autem si omnia futura sciat deus, omnia esse necesse est, ita quaeramus. Si quis dicat dei scientiam de futuris eventuum subsequi necessitatem, is profecto conversurus est, si omnia ex necessitate non contingunt, omnia deum scire non posse. Nam scientiam dei sequitur eventuum necessitas, si necessitas eventuum non sit, divina scientia perimitur. Et quis tam impia ratione animo torqueatur, ut hoc de deo dicere audeat? Sed fortasse quis dicat, quoniam evenire non potest, ut deus omnia futura non noverit, hinc evenire, ut omnia ex necessitate sint, quoniam deo notitiam rerum futurarum tollere nefas est. Sed si quis hoc dicat, illi videndum est, quod deum dum omnia scire conatur, efficere omnia nescire contendit. Binarium enim numerum esse imparem si quis se scire proponat, non ille noverit, sed potius nescit. Ita quoque non est potentiae nosse, sed id arbitrari nosse potius impotentiae est. Qui ergo dicit deum cuncta nosse et ob hoc cuncta ex necessitate esse futura, is deum dicit ex necessitate cuncta ventura credere, quaecunque ex necessitate non eveniunt. Nam si omnia ex necessitate ventura novit deus, in notione sua fallitur, non enim omnia ex necessitate eveniunt, sed aliqua contingenter. Ergo si, quae contingenter eventura sunt, ex necessitate eventura noverit, in propria providentia falsus est. Novit enim futura deus, non ut ex necessitate evenientia, sed ut contingenter, ita ut etiam aliud posse fieri non ignoret, quod tamen fiat ex ipsorum hominum et actuum ratione, persciscat. Quare si quis omnia ex necessitate fieri dicat, deo quoque benevolentiam subripiat necesse est; nihil enim illius benignitas parit, quandoquidem cuncta necessitas administrat, ut ipsum dei benefacere ex necessitate quodammodo sit, et non ex ipsius voluntate; nam si ex ipsius voluntate quaedam fiunt, ut ipse nulla necessitate claudatur, non omnia ex necessitate contingunt. Quis igitur tam impie sapiens deum quoque necessitate constringat? qui si omnia ex necessitate fieri dicat, ista quoque vis impossibilitas eveniet.«

1. Der Ausweg, daß man Grund und Folge vertauſcht, d. h. die Präſcienz Gottes zur Folge des Geſchehens anſtatt zum Grunde desſelben macht, iſt in der That als ungereimt anzuerkennen. Denn zu den angeführten Gründen kommt noch der hinzu, daß Gott Alles in Einem Schlage als gegenwärtig ſchaut (ſ. unten), folglich jene (logiſche) Priorität des Geſchehenden gegenüber der göttlichen Erkenntniß als posterius vollends nicht möglich iſt (ohne ſolche [logiſche] Priorität wäre aber die Urſächlichkeit nicht denkbar).

2. Dagegen iſt der Satz, daß es von nicht Nothwendigem nur Meinung, kein Wiſſen gäbe, falſch. Er beruht auf der unbegründeten Vorausſetzung (deren Widerlegung auch Proclus unternommen hatte), daß die Modalität des Erkennens von der Modalität des Erkannten abhange. Die Art des Erkennens iſt vielmehr durch das Weſen des Erkennenden bedingt. Dies wird durch eine *Analogie* und durch ein Beiſpiel erläutert. Der Taſtſinn erkennt die Rundheit eines Körpers auf ganz andere Weiſe, als der Geſichtsſinn. Die ſinnliche Wahrnehmung, die Vorſtellung und das Begriffsvermögen faſſen jedes auf ſeine Weiſe den Menſchen auf, und dadurch entſtehen die verſchiedenen Arten der Erkenntniß eines Objects. Dieſe verſchiedenen Arten ſind nun nicht in gleich hohem Grade vollkommen, die Vorſtellung ſteht höher, als die Sinnenwahrnehmung, das Begriffsvermögen höher, als beide. Höher aber, als ſie alle, ſteht die Intelligenz, und dieſe iſt die göttliche Art des Erkennens, welche dem Menſchen nicht vergönnt iſt. Dieſe nun befähigt Gott, auch das nicht Nothwendige auf beſtimmte oder nothwendige Weiſe vorherzuſehen und daher wirklich vorher zu wiſſen; wenn auch in Beziehung auf den Menſchen der Satz richtig wäre, daß man von nicht Nothwendigem nur Meinung, kein Wiſſen haben könnte, ſelbſt dann könnte er doch ſicher nicht in Beziehung auf Gott gelten.

3. Der Satz, welcher die Kehrſeite des hiermit widerlegten iſt, ſo lautend: weil dieſe Handlung voraus gewußt wird, geſchieht ſie nothwendig — iſt nur in einem Sinne wahr, in dem andern unwahr. Er kann nämlich eine doppelte Nothwendigkeit ausdrücken: 1. eine logiſche, 2. eine phyſiſche[1]). Entweder beruht er auf dem

---

[1]) Die Ausdrücke des B. lauten freilich anders: »Duae sunt etenim necessitates, *simplex* una, veluti quod necesse est, omnes homines esse mortales;

Verhältniß von Merkmal und Sache, oder auf dem von Grund und Folge. In dem einen Sinn bedeutet er: was voraus gewußt wird, wird ſicherlich eintreten, das daß ſeines Eintretens iſt nothwendig, möge der Grund desſelben der Entſchluß eines freien Weſens ſein oder nicht. In dem andern Sinne bedeutet er: was voraus gewußt wird, muß in der Modalität der Nothwendigkeit geſchehen, kann nicht frei oder Product eines freien Entſchluſſes ſein, nicht nur das ὅτι ſeines Geſchehens iſt nothwendig, ſondern auch das πῶς und ὅθεν. Dieſer letztere Satz nun iſt falſch, der erſte iſt richtig. Daß etwas als zukünftig vorausgeſehen wird, iſt nicht Grund, ſondern Zeichen ſeines künftigen Eintretens. Wenn ich gegenwärtig etwas ſehe, ſo braucht mein Sehen auf das, was ich ſehe, keinen Einfluß zu haben. Die Sonne geht auf, der und der geht ſpazieren; beides ſehe ich, aber nur jenes geht aus Nothwendigkeit hervor, dieſes iſt Folge eines freien Entſchluſſes. Wenn ich es ſehe, muß es freilich geſchehen, aber mein Sehen iſt nicht Grund, ſondern höchſtens Zeichen ſeines Geſchehens. Nun entſpricht aber Gottes Erkennen — auch das Vorauswiſſen — unſerem Wiſſen deſſen, was gegenwärtig geſchieht. In Einem Schlage (uno ictu mentis V, pr. 4) ſieht Gott das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige als gegenwärtig[1]). Es giebt für ihn weder Vergangenes, noch Zukünftiges. Denn ſein Erkennen entſpricht ſeinem Weſen, dieſes aber iſt Ewigkeit. Was heißt aber Ewigkeit? Es heißt: unendlichen Lebens in einem und jedem Moment ganzer und vollkommener Beſitz[2]). Den Ton hat in dieſer Definition das „tota simul“, die Ausſchließung eines getheilten und ſucceſſiven Beſitzes (des unendlichen Lebens) oder die Aufhebung der Protenſität des göttlichen Lebens durch die Intenſität. Dieſer Art der Exiſtenz Gottes entſpricht ſeine Erkenntnißweiſe. Die Einfachheit und Ungetheiltheit ſeines Weſens iſt auch ſeinem Erkennen eigen, es verharrt in ſeiner Einfachheit und umfaßt vermöge derſelben alle Zukunft und was in ihr geſchieht als Gegenwärtiges. Dies iſt auch der Grund, warum man Gott nicht ein wirkliches Vorausſehen (praevidentia), ſondern ein Vorſichſehen (providentia) zuſchreibt. Das Reſultat

altera conditionis, ut si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est.« V, pr. 6. Gemeint aber iſt offenbar der Gegenſatz des Phyſiſchen und Logiſchen.

[1]) Vgl. Proclus: „Gott erkennt auch das Zeitliche unzeitlich.“

[2]) Vgl. oben S. 65 Anm. 1.

iſt, daß Alles, auf Gott bezogen, nothwendig, nach ſeinem eigenen Weſen aber Vieles frei iſt.

4. Aus demſelben Grunde, weil Gott Alles als gegenwärtig ſchaut, iſt es aber zugleich dem freien Menſchen unmöglich, die Vorſehung Gottes zu vereiteln (evacuare). Denn, daß er frei iſt, was er in ſeiner Freiheit thun wird und welche Richtung er einſchlagen wird, alles dies iſt ja in die Vorſehung aufgenommen und eingeſchloſſen.

Wir kamen auf dieſe Unterſuchung der Lehre von der Freiheit aus Veranlaſſung der Behauptung der Zurechnung des Guten und Böſen als einer möglichen. Wir fügen nunmehr hinzu, was B. von der Beſtrafung des Böſen und von der Belohnung des Guten ſagt. Den höchſten Werth (IV, pr. 2—4) nun legt er darauf, daß die Guten den Lohn in ſich ſelbſt, die Böſen die *Strafe* in ſich ſelbſt tragen. Der Gute iſt als ſolcher im Beſitz des Lohnes und iſt als ſolcher glücklich, weil er mit der Ordnung des Univerſums harmonirt; er iſt mächtig, weil er mit den Geſetzen der Weltordnung, nicht gegen ſie arbeitet; das Streben nach dem Guten, welches er mit dem Böſen theilt, iſt bei ihm allein von Erfolg gekrönt, weil er das richtige Mittel zu deſſen Erreichung, nämlich die Tugend, kennt und anwendet. Und dieſer Lohn iſt unentreißbar. Zwar hat der Gute in Folge der Schlechtigkeit des Böſen Manches zu leiden; allein glücklicher iſt, wer Unrecht leidet, als der, welcher es thut, und das menſchliche Leben iſt ſo kurz, daß jedem Böſen die Fähigkeit, dem Guten zu ſchaden, bald genommen wird.

Das Gegentheil nun von allem dieſem findet beim Böſen ſtatt. Seine Schlechtigkeit ſelbſt iſt Strafe für ihn, er iſt, obgleich er thun kann, was ihm beliebt, durchaus machtlos; er iſt kein Menſch mehr, ſondern gleicht dem Wolf oder Hund oder Fuchs oder Löwen, ja dem Hirſch, Eſel, Vogel, oder gar dem Schwein[1]). Sein Ziel — das Gute — erlangt er nimmermehr; ſonſt wäre er ja gut, was gegen die Vorausſetzung iſt[2]). Gerade das Ziel, deſſen Erreichung ihm fort und fort am Herzen liegt, erlangt der Böſe nicht; er iſt

[1]) Lib. IV, pr. 3. Die Ausführung ſtreift an das Komiſche: »Segnis ac stupidus torpet? *asinum vivit.*«

[2]) Ein Schluß, der wieder auf dem Nichtunterſcheiden des eudämoniſtiſchen und moraliſchen Guten beruht.

daher unglücklich und nur um so unglücklicher, wenn zu dem Wollen des Bösen das Können und die Ausführung hinzukommt; aber eben, weil er unglücklich ist, sollen wir ihm nicht zürnen, sondern ihn bemitleiden. Zu dem Unglück aber, welches das Böse an und für sich mit sich bringt, kommt hinzu die Strafe des göttlichen Richters, die freilich andererseits ein Glück für den Bösen ist[1]), nicht, weil sie ihn bessert, sondern weil er durch sie, die aus der Gerechtigkeit und insofern aus dem Guten stammt, noch einigen Antheil am Guten hat. Der Tod, der der Bosheit ein Ziel setzt, ist des Bösen Wohlthäter, und der in seinen Bestrebungen unbeschränkteste Böse ist der unglücklichste. Die Strafe nun, die ihn treffen kann, braucht nicht immer eine irdische zu sein; es giebt auch für die Verstorbenen eine Strafe und zwar eine doppelte Art derselben, je nachdem sie aus dem strafenden Zorn (poenalis acerbitas) oder aus der läuternden Barmherzigkeit (purgatoria clementia IV, pr. 4) hervorgeht. Beide Vorstellungen dürfen wir bei B. nicht aus christlichen Einflüssen herleiten. Die Idee einer Vergeltung nach dem Tode findet sich schon bei Plato[2]) und bei späteren heidnischen Philosophen, ebenso die von einer im Jenseits stattfindenden Läuterung derjenigen, die nicht geradezu unheilbar gottlos sind.

Daß katholische Theologen in dem Ausdruck „purgatoria clementia“ die angeblich christliche Lehre vom Fegfeuer fanden und finden (s. Ballin. zu d. St. Suttner a. a. O. S. 22 Anm. 36), ist nicht zu verwundern. Allein ein Recht haben sie keineswegs dazu. Schon Obbarius hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Vorstellung von einer nach dem Tode stattfindenden Läuterung platonisch ist. Dagegen wird nun freilich bemerkt[3]), die Unterscheidung einer doppelten Strafe nach dem Tode sei nicht platonisch und nach Augustin hätten die Platoniker alle Strafen als reinigende betrachtet.

Allein mindestens die erstere Behauptung ist falsch, und warum wir unsere Kenntniß vom Platonismus aus Augustin schöpfen sollen, während uns die Schriften Plato's selbst zugänglich sind, ist nicht

[1]) Fänden wir diese Idee nicht schon bei Plato im Gorgias, so würden wir versucht sein, sie aus August. de civ. dei XII, 3 herzuleiten.

[2]) Phaedo 113, D sq. 114, A sq.

[3]) Suttner a. a. O.

einzusehen. Aus dem Phaedo[1]) geht deutlich hervor, daß Plato sogar ein vierfaches Schicksal der Verstorbenen unterscheidet, je nachdem sie auf der Stufe einer mittelmäßigen Rechtschaffenheit oder ausgezeichneter Heiligkeit oder heilbarer oder endlich unheilbarer Gottlosigkeit stehen, und daß er ewige und zeitliche Strafen, sowie läuternde und lediglich rächende Strafen unterscheidet. Was hindert uns nun, in der in Frage stehenden Vorstellung des B. eben eine platonische Vorstellung zu erkennen? Will man aber auf Plato selbst nicht zurückgehen, so muß man doch zugestehen, daß Seneca ganz wie B. von einer Läuterung nach dem Tode redet[2]). Vor Allem aber ist zu beachten, daß von einem läuternden Feuer zwar bei Augustin und Cäsarius von Arles, aber nicht bei unserem Verfasser die Rede ist. Es ist durchaus willkürlich, die purgat. clem. von dem πῦρ καθάρσιον zu verstehen. Allein, selbst wenn von einem ignis purgat. etwas im Text stände, so würde dieser Ausdruck auf die stoische Lehre vom Weltbrande, nicht auf eine genuin-christliche Lehre zurückweisen; Clemens Alex. hat ihn nachweislich von den Stoikern entlehnt[3]).

Endlich haben wir noch zu erwähnen, was B. über die Unsterblichkeit lehrt. Daß er eine solche anerkennt, geht schon aus

---

[1]) P. 113. 114: „*Τούτων δὲ οὕτω πεφυκότων, ἐπειδὰν ἀφίκωνται οἱ τετελευτηκότες εἰς τὸν τόπον οἱ ὁ δαίμων ἕκαστον κομίζει, πρῶτον μὲν διεδικάσαντο οἵ τε καλῶς καὶ ὁσίως βιώσαντες καὶ οἱ μή. Καὶ οἳ μὲν ἀνδόξως μέσως βεβιωκέναι, πορευθέντες ἐπὶ τὸν Ἀχέροντα, ἀναβάντες ἃ δὴ αὐτοῖς ὀχήματά ἐστιν, ἐπὶ τούτων ἀφικνοῦνται εἰς τὴν λίμνην, καὶ ἐκεῖ οἰκοῦσί τε καὶ καθαιρόμενοι τῶν τε ἀδικημάτων διδόντες δίκας ἀπολύονται, εἴ τίς τι ἠδίκηκε τῶν τε εὐεργεσιῶν τιμὰς φέρονται κατὰ τὴν ἀξίαν ἕκαστος· οἳ δ' ἂν δόξωσιν ἀνιάτως ἔχειν διὰ τὰ μεγέθη τῶν ἁμαρτημάτων, ... τούτους δὲ ἡ προσήκουσα μοῖρα ῥίπτει εἰς τὸν Τάρταρον, ὅθεν οὔποτε ἐκβαίνουσιν. οἳ δ' ἂν ἰάσιμα μέν, μεγάλα δὲ δόξωσιν ἡμαρτηκέναι ἁμαρτήματα, ... τούτους δὲ ἐμπεσεῖν μὲν εἰς τὸν Τάρταρον ἀνάγκη, ἐμπεσόντας δὲ αὐτοὺς καὶ ἐνιαυτὸν ἐκεῖ γενομένους ἐκβάλλει τὸ κῦμα ... οἳ δὲ δὴ ἂν δόξωσι διαφερόντως πρὸς τὸ ὁσίως βιῶναι, οὗτοί εἰσιν οἱ τῶνδε μὲν τῶν τόπων τῶν ἐν τῇ γῇ ἐλευθερούμενοί τε καὶ ἀπαλλαττόμενοι ὥςπερ δεσμωτηρίων, ἄνω δὲ εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι καὶ ἐπὶ τῆς γῆς οἰκιζόμενοι.*“

[2]) Consol. ad Marc. c. 25: »Integer ille (filius Marciae) nihilque in terris relinquens fugit et totus excessit paullumque supra nos commoratus, *dum expurgatur*, et inhaerentia vitia situmque omnis mortalis aevi excutit« etc.

[3]) S. Ritter, Chr. Phil. I, S. 460.

dem eben angeführten Satze hervor, in welchem er läuternde Strafen, die im Jenseits eintreten, ausdrücklich anerkennt. Er sagt aber auch geradezu: die Seele des Menschen sei in keiner Weise sterblich (II, pr. 4); vernünftige Gründe machten die Annahme unmöglich, daß der ganze Mensch sterbe (II, 7); die Seele, die ein gutes Gewissen habe, strebe (ebendas.), vom irdischen Kerker befreit, frei gen Himmel. An einer anderen Stelle (IV, 4) nennt er ausdrücklich den Geist unsterblich (animus immortalis).

Hierin stimmt er einmal wieder mit dem Christenthum überein, aber nicht in höherem Grade, als es der Platonismus zuläßt. Die Kirchenväter des fünften Jahrhunderts lehren mit voller Entschiedenheit die Unsterblichkeit auch des Fleisches (hujus carnis) oder doch des Leibes. In grobsinnlicher Weise thut es Hieronymus. Denn er schreibt dem auferstandenen Leibe Zähne und Haare zu[1]). Aber eine Auferstehung des Leibes, ja des Fleisches, lehrt bekanntlich auch Augustin[2]). B. dagegen weiß, wie Plato, nur von einer Unsterblichkeit der Seele und steht auch in Beziehung auf dieses Dogma weder innerhalb der biblischen Lehre, noch innerhalb der kirchlichen Lehrentwickelung des fünften Jahrhunderts. Er spricht an anderen Stellen in Beziehung auf die Präexistenz der Menschen, indem er sich an Proclus anschließt, von einem ätherischen Leibe, obgleich er die Meinung dieses Philosophen, daß der Seele die Körperlichkeit wesentlich sei, nicht theilt. Wäre es ihm nun irgendwie darauf angekommen, wenigstens in diesem Punkte sich der kirchlichen Lehre zu nähern, so hätte er mindestens diesen ätherischen Leib den Seelen der Verstorbenen zuschreiben müssen. Aber es findet sich keine Spur davon, er bleibt vielmehr hier bei der genuin platonischen Lehre stehen.

Es leidet, wenn wir die Grundzüge des Systems richtig gezeichnet haben, keinen Zweifel, daß des B. Standort durchaus nicht der christliche ist. Dem biblischen Glauben und der kirchlichen Rechtgläubigkeit steht er vollends so fern, wie kein Häretiker des fünften und sechsten Jahrhunderts. Sein Begriff von Gott ist eher der

---

[1]) cf. Contra Joannem Hierosolym. p. 435 sq. in opp. edit. Vallars. Veron. 1735. tom. II.

[2]) cf. Enchirid. ad Laur. c. 84—92. De civ. dei XXII, 11—21.

platoniſche, als der chriſtliche; doch verſchmäht er es, mit den kirchlichen Platonikern die Logoslehre in denſelben einzutragen, von der Trinitätslehre findet ſich bei ihm überhaupt keine Spur. Dagegen bildet zu der prima divinitas bei ihm das fatum[1]) die secunda. Statt einer chriſtlichen Schöpfungslehre fanden wir ſtarke Reſte des Dualismus bei ihm. Die dem Chriſtenthum zuwiderlaufende Lehre von der Anfangs- und Endloſigkeit der Welt lehnt er keineswegs ab. Die Dämonen ſcheut er ſich nicht als gehorſame Diener der göttlichen Vorſehung zu betrachten; ſeine Anthropologie müßten wir, wenn ſie überhaupt noch chriſtlich wäre, als pelagianiſch bezeichnen. Damit hängt zuſammen, daß eine Erlöſung ihm durchaus als überflüſſig erſcheinen muß, es ſei denn die von den Feſſeln des Leibes; ſeine Lehre von der Unſterblichkeit iſt weit ſpiritualiſtiſcher, als die, welche die Kirche unter dem Namen des Origenes zu verdammen ſich getrieben fühlte. Die Ethik iſt ganz allgemein gehalten und gründet ſich nirgendwo auf die Thatſache der erſchienenen Erlöſung. Genug — es bleibt dabei, daß B. kein chriſtlicher Theolog, ſondern ein eklektiſcher Philoſoph iſt.

Wir fanden bei ihm Anklänge an den Timaeus, Phaedrus, Philebus, Meno, Gorgias und Phaedo des Platon, ja mehr als Anklänge; wir fanden nicht minder einzelne ariſtoteliſche Gedanken bei ihm (aus der Phyſik und nicomach. Ethik). Anderes erinnert, wie wir ſahen, an ſpätere Philoſophen, beſonders Seneca und Proclus. Kurz, wir werden nicht zu viel ſagen, wenn wir behaupten: in dem Syſtem des B. bildet ein durch gewiſſe ariſtoteliſche Gedanken modificirter Platonismus die Grundlage, außerdem iſt ein aus dem römiſchen Charakter, aus dem perſönlichen Charakter des Philoſophen und aus der Lectüre römiſcher Philoſophen, wie Cicero und Seneca, ſtammender ſtoiſcher Zug nicht zu verkennen. Das Chriſtenthum iſt in dieſem Eklekticismus ſo gut wie gar nicht zur Geltung gekommen. Aus dieſem Grunde muß man von dem Verſuche abſtehen, dem Syſtem des B. unter denjenigen Syſtemen einen Platz anzuweiſen, welche eine Vermittelung oder Verſchmelzung des Chriſtenthums mit dem Platonismus darſtellen oder anſtreben[2]).

[1]) Man vergl. damit, was August. de civ. dei V, 9 vom fatum ſagt.

[2]) Auf die angeblich theologiſchen Schr. des B., deren Aechtheit eben in Frage ſteht, kann natürlich hier nicht Rückſicht genommen werden.

Unter dieſen Syſtemen ſpielen im fünften und ſechsten Jahrhundert das des Syneſius und das des falſchen Dionyſius die bedeutendſte Rolle. Was das erſtere betrifft, ſo mag in demſelben das chriſtliche Element vor dem platoniſchen noch ſo ſehr zurücktreten: es iſt doch vorhanden, ſonſt würde ſich Syneſius nicht Mühe gegeben haben, wenigſtens der chriſtlichen Trinitätslehre Rechnung zu tragen, ebenſo wenig würde er zu Ehren des Erlöſers Hymnen geſungen haben. Vollends wird es Niemanden in den Sinn kommen, dem falſchen Dionyſius das Beſtreben abzuſprechen, ſein Syſtem für einen Ausdruck der chriſtlichen Lehre auszugeben. Er hütet ſich vor jeder ausdrücklichen Abweichung von der kirchlichen Orthodoxie überhaupt; ſeine Theorie von der Trinität und von der Gottheit Chriſti deckt ſich zwar keineswegs mit der kirchlichen; allein er will doch Chriſt ſein, er will den Platonikern den Eintritt in die Kirche annehmbar und möglich machen.

Ganz anders B. Dieſer ſchöpft zwar zum Theil aus gleichen Quellen, wie Syneſius und Pſeudo-Dionyſius; mit dieſem letzteren hat er vor Anderen vielleicht den Proclus zum gemeinſamen Lehrer. Allein er macht von dem, was er dieſem entlehnt hat, in keiner Weiſe zu Gunſten des Chriſtenthums Gebrauch. Was er aber mit dieſem letzteren Uebereinſtimmendes lehrt, findet ſich ohne Ausnahme auch bei heidniſchen Philoſophen (oder könnte ſich bei ihnen finden). Bei dieſen rührt es freilich zum Theil aus chriſtlichen Quellen her und ſolche ſtanden dem B. natürlich auch offen; aber es iſt nicht wahrſcheinlich, daß er Werth auf ſie legte, und es iſt gewiß, daß er nichts Weſentliches aus ihnen ſchöpfte. Gegen dieſe letztere Behauptung darf nicht eingewendet werden, daß einzelne ſeiner Ausſprüche an Stellen der h. Schr. erinnern[1]). Dies iſt in

[1]) Dahin könnte man rechnen (I, metr. 5) die Worte: »Justus tulit crimen iniqui.« Allein B., weit entfernt, dieſelben auf Chriſtum anzuwenden, wendet ſie vielmehr auf ſich an. Ferner (II, pr. 6) den Gedanken, daß Menſchen nur über den Leib Gewalt haben, die Seele aber nicht tödten können. Dieſer Gedanke, wie er hier ausgeſprochen wird, erinnert indeſſen weniger an den bekannten Spruch der h. Schr. (Mt. 10, 28), als an die Worte Seneca's (cons. ad Helviam cap. 11 fin.): »Corpusculum hoc, custodia et vinculum animi, huc atque illuc jactatur: in hoc supplicia, in hoc latrocinia, in hoc morbi exercentur: animus quidem ipse sacer et aeternus est, et cui non possunt injici manus.« In der Stelle II, 7 fin. iſt von dem „anderen Tode" (mors secunda) die Rede, aber — in einem von dem bibli-

demſelben Maße z. B. bei Seneca, Mark Aurel und Epictet der Fall, und würde nur dann etwas beweiſen, wenn B. die Bibelſtellen in ihrem urſprünglichen Sinne anwendete und dabei Werth auf dieſe ihre Quelle legte. Dies iſt aber keineswegs der Fall. Er giebt ihnen vielmehr immer eine andere Wendung. Sowie heutzutage gewiſſe Kernſprüche der lutheriſchen Bibel in Aller Munde ſind und auch von denen angewandt werden, die von ihrem urſprünglichen Sinn nichts wiſſen wollen, ſo hatten ſich in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten manche Eklektiker und Populärphiloſophen, die dennoch Heiden blieben, bibliſche Sentenzen angeeignet. Dies iſt auch bei B. anzunehmen, der ja fortwährend in chriſtlicher Umgebung lebte und wahrſcheinlich die Taufe empfangen hatte. Bei Einer Stelle (III, pr. 12: „quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit“), die an einen Vers des platoniſirenden Buches der Weisheit (Sap. 8, 1) erinnert, hat man mit Hinweiſung auf die ſich anſchließenden Worte darauf aufmerkſam gemacht, daß ſie das beſondere Wohlgefallen des B. errege, und dieſen Umſtand daraus erklärt, daß ſie aus der Bibel herrührt. Daß dies nun wirklich der Grund ſeines Wohlgefallens ſei, ſind wir aber durchaus nicht genöthigt anzunehmen. Denn warum drückt er ein beſonderes Wohlgefallen bei anderen Stellen nicht aus, die nicht minder an Bibelſprüche und zwar neuteſtamentliche anklingen? Beſondere Erwägung verdient eine Stelle (IV, pr. 6), wo ein Spruch angeführt wird, von dem die redend eingeführte Philoſophie ſagt, er rühre von einem her, der ſogar über ihr

---

ſchen (Apocal. 2, 11) völlig verſchiedenen Sinne — in Beziehung auf den Untergang des Nachruhms. — Durch die Worte (III, metr. 10): »Huc omnes pariter venite capti .... haec erit vobis requies laboris« etc. werden wir unwillkürlich an den Spruch erinnert: „Kommt her zu mir, Alle, die ihr mühſelig und beladen ſeid, ich will euch erquicken.“ Daß jene Verſe des B. eine Reproduction von Mt. 11, 28 ſind, iſt nicht zu beweiſen, freilich auch nicht unmöglich. Iſt es der Fall, ſo zeigt die Anwendung der Stelle auf die Glückſeligkeit (huc) oder den platoniſchen Gott keinen chriſtlichen Tact. — IV, pr. 1 iſt von vasa vilia und pretiosa (Gefäßen zu Unehren und zu Ehren) die Rede. Da zugleich von Gottes als eines Hausvaters wohlgeordnetem Hauſe daſelbſt die Rede iſt, ſo iſt wahrſcheinlich, daß dieſe Worte unmittelbar oder mittelbar aus 2. Tim. 2, 20. 21 herrühren. Dort iſt aber das Haus die Kirche, von der hier nicht im Entfernteſten die Rede ſein kann. Denn die Stelle handelt von der Weltordnung. Was beweiſt nun die Bekanntſchaft des B. mit dieſen Bibelſtellen, wenn er ſie ſo ganz anders wendet?

stände („nam ut quidam me quoque excellentior ait“). Der Text des Spruches selbst steht nicht fest[1]). Der Sinn desselben ist aber offenbar der: „Der heilige oder fromme Mensch steht dermaßen unter dem Schutz höherer Mächte, daß selbst sein Leib vor Leiden bewahrt bleibt.“ Dieser Sinn ergiebt sich nämlich aus dem Zusammenhang und aus dem, was in der Lesart nicht zweifelhaft ist, mag nun der höhere Schutz dem „Aether“ oder den „Gestirnen“ oder (nach der gewöhnlichen Lesart) den „Mächten“ (*δυνάμεις*) zugeschrieben werden. Woher nun dieser Spruch stammt, hat noch Niemand nachzuweisen vermocht, was sehr begreiflich ist, zumal wenn er einer verloren gegangenen Schrift angehört. So viel aber ist sicher, daß der Urheber desselben, dem sich sogar die Philosophie unterordnet, ein „Theolog“ im eminenten, antiken Sinne des Worts sein muß, d. h. ein unmittelbares Organ der Gottheit, ein Hierophant oder ein Prophet. Da nun B. Vielen für einen bibelgläubigen Christen gilt, so liegt der Versuch nahe, diesen Spruch in der h. Schr. aufzuspüren. In dieser findet er sich aber nicht, obgleich sie ähnliche Grundgedanken enthält; so z. B. Ps. 34, 21, wo die Worte nach den LXX. so lauten: *φυλάσσει κύριος πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν (δικαίων), ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται.* Wie dem auch sei, in der Form, in welcher der Gedanke von B. ausgesprochen wird, paßt er viel besser in eine heidnische Schrift, als in eine christliche. Nach Einigen (cf. Cally in d. Note zu d. Stelle) rührt er aus einer der Schriften des sogen. Hermes Trismegistus her, und dies ist ja möglich, obgleich es sich, da jene Schriften nicht mehr alle vorhanden sind, nicht beweisen läßt. Jedenfalls läßt sich die Art der Einführung des Spruches nicht dazu gebrauchen, wahrscheinlich zu machen, daß B. die Philosophie der christlichen Offenbarung untergeordnet habe. Kannte dieser die Bibel, was sehr wohl möglich ist, so erkannte er in ihr doch nicht eine Quelle der Wahrheit und des Trostes. Sonst hätte er, da er nach Trost für die leidenden Gerechten sich umsah und eine Theodicee zu geben versuchte, wenigstens das Buch Hiob nicht vergessen können, zumal

---

[1]) Der neueste Herausgeber (Obbarius) liest: *Ἀνδρὸς δ' ἱροῦ σῶμ' αἰθὴρ ἐξοικοδόμησεν.* Vielleicht ist anstatt dessen (cf. die Varianten bei Obbarius) zu lesen: *Ἀνδρὸς δὴ ἱεροῦ δῶμ' ἀστέρες ᾠκοδόμησαν.*

da er Gedanken vorbringt, die sich mit dem Inhalte jenes Buches nahe berühren[1]).

Achten wir endlich auf dasjenige Element der Lehre des B., welches dem Dialog den Namen gegeben, so müssen wir zwar bekennen, daß das Beste, was die griechisch-römische Philosophie an Trostgründen zu Tage gefördert hatte — und dies ist nicht zu verachten — sich bei B. wiederfindet. Er spricht mit voller Klarheit den Gedanken aus, daß Gott die Tugendhaften durch Leiden in der Tugend üben wolle, daß sich überhaupt die Tugend nicht bewähren könne, es sei denn in dem bittersten Kampf mit Schmerz und Unglück. Allein auf der anderen Seite ist unleugbar, daß er das, was für den Christen der Kern aller Trostgründe ist, nicht erfaßt hat. Zwar tröstet auch er sich mit dem Jenseits, er lehrt eine Unsterblichkeit der Seele. Aber jener Trost ist ein anderer, als die Hoffnung des Christen auf das ewige Leben. Diese gründet sich auf die Thatsache der Auferstehung des Erlösers als des ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς und auf das Bewußtsein, mit Christo verbunden zu sein. Von alle dem weiß aber B. nichts.

Ferner wird der von schwerem Leid heimgesuchte Christ einerseits, wenn er auch ein reines Gewissen hat, sich nicht für schlechthin schuldlos erachten, andererseits wird er sich durch den Hinblick auf das Leiden des Erlösers, der Apostel und der Märtyrer der Kirche trösten. Dem B. fällt es dagegen nicht ein, bei den Worten „justus tulit crimen iniqui“ an den Erlöser zu denken, sondern er wendet sie lediglich auf sich und seinesgleichen an.

Der ganze Dialog ist auch in dieser Beziehung zwar durchweg edel gehalten, jedoch nicht christlich. Schon das muß auffallen, daß B. sich im Angesicht des Todes von der Philosophie trösten läßt. Zwar ist dies an sich keineswegs unchristlich. Allein daß er dabei stehen bleibt, beweist, daß sein Christenthum durchaus nicht intensiv war. Und — was das Wichtigste ist — einmal macht das ganze Gespräch den Eindruck, als hätte der Verfasser seine innerste Ueberzeugung vollständig in demselben ausgesprochen, als hätte

[1]) Ebenso wenig hätte er die betreffenden Psalmen und Stellen des Jesaias übersehen können, Christi und der Apostel (z. B. Joh. XVI, 33. Röm. V, 3) zu geschweigen.

er die Trostesgründe, die er überhaupt für erheblich hielt, hier vollständig erschöpft; auch nennt er die Philosophie ausdrücklich (III, pr. 1) den höchsten Trost müder Seelen (summum lassorum solamen animorum).

Dazu kommt, daß er in der That nicht überall philosophische Argumente findet und sich daher hin und wieder auf den religiösen Glauben zurückzieht, dieser sich dann aber bei ihm nicht als der christliche erweist.

Dies Alles haben sich auch diejenigen nicht verbergen können, welche unseren Philosophen für einen eifrigen Christen erklären. Sie haben indessen verschiedene Versuche gemacht, diese Thatsachen mit dem einmal feststehenden Urtheil, B. müsse ein eifriger Christ gewesen sein, und mit der angeblich wohlbegründeten Ansicht, er habe die Kirchenlehre durch Schriften vertheidigt, in Einklang zu bringen.

Unter diesen Versuchen sind besonders drei hervorzuheben, wenn wir von der vermittelnden Meinung G. Baur's absehen. Dieser glaubt nämlich, B. sei allerdings in erster Linie Philosoph, er sei zwar Christ, aber sein christliches Interesse gehe nicht tief; nun seien die theologischen Schriften, die man ihm zuschreibe, in theologischer Beziehung so dilettantisch, im Uebrigen so dialektisch gehalten und verriethen so wenig ein tieferes Interesse für die christlichen Dogmen, daß man sie dem Philosophen wohl zuschreiben dürfe. Diese Ansicht scheint mir unhaltbar, weil sich in einem Theile jener Schriften in Wahrheit kirchlicher Eifer und ein warmes Interesse für das Christenthum allerdings ausspricht, worauf ich später zurückkommen werde. Jene drei übrigen Versuche sind aber folgende:

1. hat man unter Festhaltung der Aechtheit der theologischen Schriften das Buch de consol. philos. für unächt erklärt oder doch starke Zweifel gegen die Aechtheit desselben geäußert (Glareanus in der Vorrede zur Baseler Ausg.). Diese Meinung hat nirgends Anklang gefunden und verdient wegen der Einhelligkeit aller Zeugnisse, sowie wegen der unverkennbaren Uebereinstimmung des Dialogs mit Allem, was über B. historisch feststeht, und mit dessen anerkannt ächten Schriften — keine Widerlegung.

2. hat man gesagt, die Philosophie, mit der sich B. in unserem Dialog unterrede, sei Niemand anders, als der Sohn Gottes selbst (Gervaise in seiner Biographie). Diese Meinung ist nicht minder

wunderlich. Was die Philoſophie dort ſagt, paßt nicht in den Mund des Erlöſers, ſchon deshalb nicht, weil Chriſtus ſich nicht auf die Autorität des Platon und des Ariſtoteles berufen kann; ferner, weil es der chriſtlichen Lehre zum Theil direct widerſpricht, wie wir nachgewieſen haben.

3. hat man behauptet, der Dialog ſei unvollendet. Er habe eigentlich aus zwei Theilen beſtehen ſollen. In dem erſten habe B. die Troſtgründe der Philoſophie zuſammengeſtellt, in einem zweiten Theile hätten dieſe Gründe durch die Ausſprüche der Offenbarung oder Chriſti ergänzt und vervollſtändigt werden ſollen; B. ſei aber durch den Tod oder durch irgend etwas Anderes an der Ausführung ſeines Vorhabens verhindert worden. Dafür, daß das Werk unvollendet ſei, ſpreche der Mangel eines Vorwortes und einer Dedication, die den übrigen Schriften des B. nicht fehlten; die Hinweiſung auf ein höheres Ziel im Munde der Philoſophie; der allmähliche Fortſchritt zu ſtärkeren Beweiſen, der erſt am Ende die ſtärkſten erwarten laſſe; die Verheißung, den Weg zum höchſten Ziel erſt noch zu zeigen (im 4. Buch); die Unterbrechung der Hauptfrage durch die Unterſuchung über die Vorſehung; der Mangel einer Entſcheidung der eigentlichen Frage, endlich die Anerkennung einer höheren Offenbarung. Dieſen Ausweg ergriffen Bertius (praef. in Boeth. ed. Lugdun. Bat. 1671), Richter (in der Vorrede zur deutſchen Ueberſetzung. p. XXXXI. Leipz. 1753) und Andere, zuletzt noch Suttner (in d. a. Progr. p. 23).

Er iſt ein bloßer Nothbehelf, auf den ohne die thatſächlichen Widerſprüche, die zwiſchen der consol. philos. und den angeblichen theol. Schriften, ſowie der Legende von dem chriſtlichen Martyrium des B. beſtehen, Niemand verfallen ſein würde. Auf ein äußeres Zeugniß vermag ſich dieſe Anſicht nicht zu ſtützen, die angeführten inneren Gründe ſind aber unhaltbar. Der Mangel eines Vorworts und einer Dedication beweiſt Nichts; denn auch die übrigen (ächten) Schriften des B. ſind zum Theil ohne Vorwort und Dedication, und, wären ſie es nicht, ſo wäre doch damit Nichts bewieſen. „Auf ein höheres Ziel" weiſt die Philoſophie allerdings hin, d. h. ſie ſagt, es komme nicht auf äußeres Glück, ſondern auf die wahre Glückſeligkeit an, die in Gott ruhe und von der äußeren Lage unabhängig ſei, deren der Gute ſchon hier durch Tugend theilhaftig werde

und nach Abwerfung der Feſſel des Leibes noch mehr theilhaft zu werden Ausſicht habe. Dieſes Ziel iſt aber nicht das, auf welches Chriſtus und die Apoſtel, ſondern das, auf welches Plato hinweiſt, das Vaterland des Philoſophen. Auf „ſtärkere Beweiſe, die erſt noch kommen ſollen," deutet die Philoſophie im erſten Buche allerdings hin. Damit ſind aber keine anderen gemeint, als die, welche wirklich ſpäter in dem uns vorliegenden Werke ſelbſt auftreten, es ſind gegenüber den bloßen Beruhigungsmitteln die eigentlichen philoſophiſchen Argumente der letzten Bücher. Die Anerkennung ferner einer höheren Offenbarung liegt nur in den Worten der Philoſophie (IV, pr. 6): „ut quidam me quoque excellentior ait." Niemand hat indeſſen bewieſen oder kann beweiſen, daß hiermit Chriſtus oder ein Organ Chriſti gemeint ſei. Daß endlich die Unterſuchung durch die Frage über die Vorſehung unterbrochen werde, müſſen wir in Abrede ſtellen. Das Hauptthema des Geſprächs iſt die Frage: giebt es eine weiſe und gütige Vorſehung auch für die menſchlichen Angelegenheiten und liegt in dem Glauben an eine ſolche ein Troſt für den leidenden Gerechten, d. h. wird von dieſer Vorſehung wirklich Alles beherrſcht? Mit dieſem Thema hängt die Frage eng zuſammen, ob der Zufall und die menſchliche Freiheit die Vorſehung nicht vereiteln. Daher können die Worte am Anfang des fünften Buches, wo es heißt, daß die Unterſuchung über das Weſen des Zufalls ein wenig von der Hauptrichtung des Geſprächs abliege, nur als Form der Einkleidung, als Mittel zur Belebung des Dialogs betrachtet werden, zumal da dieſer, wie er uns vorliegt, einen ſehr paſſenden Schluß hat, eine Thatſache, welche gegen die ganze Hypotheſe ſtark in's Gewicht fällt. Der Verfaſſer ermahnt uns nämlich durch ſeine letzten Worte, deshalb, weil es dem Böſen doch oft gut, dem Guten oft ſchlecht zu gehen ſcheine, nicht etwa den Unterſchied von Tugend und Laſter zu vergleichgültigen oder zu wähnen, Gotte gelte beides gleich; ferner ermahnt er, von der Hoffnung und von demüthigem Gebet nicht abzulaſſen und, je weniger eine *phyſiſche* Nothwendigkeit vorhanden ſei, welche die menſchliche Freiheit aufheben könnte, deſto feſter überzeugt zu ſein, daß eine moraliſche Nöthigung vorhanden ſei, vor den Augen eines allwiſſenden Richters rechtſchaffen zu wandeln. Paſſender konnte das Buch nicht ſchließen.

Iſt nun aber auch dieſer letzte Verſuch, den Dialog als verträglich mit einem wahren innerlichen Chriſtenthum zu erweiſen, als geſcheitert zu betrachten, ſo haben wir Veranlaſſung genug, von allen derartigen Verſuchen, denen jede Grundlage fehlt, unſererſeits abzuſtehen und B. fernerhin für einen Philoſophen zu halten, der ſich nicht nur dem Kirchenglauben ſeiner Zeit, ſondern auch dem Chriſtenthum aller Zeiten indifferent, wenn nicht feindlich, gegenüberſtellte. Wäre aber das Werk auch unvollendet, ſo konnte ſich doch B., wenn er ein eifriger Chriſt war, nicht in dem erſten Theile ſeines Buches zu widerchriſtlichen Lehren bekennen. Da er dies gethan hat, wie wir zeigten, ſo erklärt die Hypotheſe des Bertius nicht, was ſie erklären will, ſelbſt wenn ſie richtig iſt.

Die einzelnen theologiſchen Schriften.

Wir müſſen es nach den Reſultaten, zu denen wir gelangten, von vorn herein für unwahrſcheinlich halten, daß der Verfaſſer der Schrift: „vom Troſte der Philoſophie“ ein Intereſſe haben konnte, die chriſtliche Lehre und die dogmatiſche Form, welche derſelben ſeine Zeit gegeben hatte, zu vertheidigen; es fragt ſich nun aber, ob das ſo begründete Vorurtheil gegen die Aechtheit der in Frage ſtehenden Schriften durch die Beſchaffenheit, d. h. den Inhalt, die Tendenz und die Form dieſer ſelbſt beſtätigt oder aufgehoben wird. Wir müſſen demnach ſpecieller auf dieſelben eingehen.

Vier Abhandlungen alſo ſind es, die hier in Betracht kommen. Zwei derſelben behandeln die Lehre von der Dreieinigkeit: 1. „Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii.“ 2. „Utrum pater et filius ac spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur.“ An dieſe ſchließt ſich 3. eine ſpeciell chriſtologiſche: „De persona et natura contra Eutychen et Nestorium,“ und 4. ein zuſammenfaſſendes Glaubensbekenntniß: „Brevis fidei christianae complexio.“

Neuntes Hauptſtück.

Die erſte Abhandlung von der Dreieinigkeit: Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii (de trinitate).[1])

I. Inhalt:

Die Abhandlung beginnt mit einer in Beziehung auf Form und Inhalt ziemlich wunderlichen Vorrede, welche an einen[2]) vom Ver-

[1]) Ueber dieſe Schrift haben wir zwei alte Commentare, einen von Gilbertus Porretanus (12. Jahrh.) und einen von Thomas Aquinas (dieſer nicht über die ganze Abhandlung). — [2]) Das Vobis ſcheint plur. majest. zu ſein.

faſſer hochgeſchätzten, übrigens nicht näher bezeichneten[1]) Mann gerichtet iſt. Der angebliche B. ſpricht in derſelben aus, daß er hiermit die Frucht einer ſchwierigen Unterſuchung, an welche er viel Zeit gewandt habe, jenem Manne zur Beurtheilung übergebe. Für die große Menge ſei ſie nicht beſtimmt, ja, weil ſein Auge, wohin er auch blicke, abgeſehen von jenem hochgeachteten Gönner, überall nur geiſtiger Faulheit oder verſchmitzter Scheelſucht (partim ignava segnities, partim callidus livor) begegne, habe er, was er aus den Tiefen der Philoſophie geſchöpft (ex intimis sumpta philosophiae disciplinis), abſichtlich in eine ſo dunkle Form gehüllt, daß dergleichen Scheuſale von Menſchen (talibus hominum monstris) es zu verſtehen nicht im Stande wären. Von dem aber, für den es beſtimmt ſei, verſehe er ſich eines ſachgemäßen (materiae similem sententiam) und nachſichtigen Urtheils. Bis zu den Höhen der Gottheit könne ja der menſchliche Geiſt ſich nicht erheben. Man müſſe eben ſein Möglichſtes thun. Schließlich deutet er an, daß in ſeiner Arbeit vielleicht einige Früchte der Beſchäftigung mit Auguſtins Schriften bemerkbar ſein möchten.

Nun folgt die Abhandlung ſelbſt. Gleichſam als Text wird derſelben die Kirchenlehre zum Grunde gelegt.

Cap. 1. Ehrfurcht vor ihrer Religion als der chriſtlichen, heißt es, beanſpruchen mehrere (Parteien)[2]), aber zumeiſt oder vielmehr allein hat der Glaube (Anſpruch auf) Geltung, der, theils weil er allgemeine, d. h. für alle (Stände, Alter u. ſ. w.) gültige Regeln vorſchreibt, theils weil ihm faſt in der ganzen Welt gehuldigt wird, der katholiſche oder allgemeine heißt. Dieſer nun lehrt alſo von der Einheit der Dreifaltigkeit: „Gott iſt Vater, Gott iſt Sohn, Gott iſt heiliger Geiſt; darum ſind Vater, Sohn und h. Geiſt ein Gott, nicht drei Götter.“ Verſchieden von einander ſind die Glieder dieſer Zuſammenſtellung nicht, ſie ſind es nur in den Augen derjenigen, die etwas hinzuthun oder hinwegnehmen, wie die Arianer, welche die Dreifaltigkeit, indem ſie nach Graden des Verdienſtes Unterſchiede in dieſelbe hineintragen, aufheben und eine Mehrheit daraus machen; denn die Verſchiedenheit iſt das Princip der Mehrheit.

[1]) Symmachus wird nur in der wahrſcheinlich unächten Ueberſchrift genannt.

[2]) Das in runde Klammern Eingeſchloſſene ( ) iſt hier erklärende Ergänzung des Referenten, dagegen enthalten die eckigen Klammern [ ] Worte des Verfaſſers.

Abgesehen von jener ist diese undenkbar. Drei oder überhaupt mehrere Dinge können entweder der Gattung oder der Art oder der Zahl nach verschieden sein; denn in dieser dreifachen Weise ist ja auch Einheit (Zusammengehörigkeit) möglich, und der Einheit muß die Verschiedenheit hierin entsprechen[1]): Mensch und Pferd sind als lebende Wesen der Gattung nach eins, Cato und Cicero der Art nach, Tullius und Cicero der Zahl nach. Diesen drei Arten der Zusammengehörigkeit entsprechen die Arten der Verschiedenheit. Was nun die der Zahl nach stattfindende Verschiedenheit betrifft, so wird dieselbe durch die Mannigfaltigkeit der Accidentien zu Wege gebracht[2]); drei Menschen unterscheiden sich nämlich weder der Gattung noch der Art nach, sondern nach ihren Accidentien, und will man in der Vorstellung (im Gegensatz zur Realität) von allen anderen Accidentien absehen, so bleibt doch als nothwendiges Accidens der Ort übrig, der für alle schlechterdings ein anderer sein muß; denn zwei Körper können nicht einen Ort inne haben, und der Ort ist ein Accidens. Die Accidentien bringen also hier die Mehrzahl zu Wege.

Cap. 2. Um nun die Einheit Gottes zu begründen, geht der Verfasser auf die einzelnen Theile der theoretischen Wissenschaft zurück, deren er mit Aristoteles drei annimmt: 1. Die Physik begreift diejenigen Dinge, denen Bewegung beiwohnt und bei denen die Form weder durch Abstraction (wie bei der Mathematik), noch in der Wirklichkeit von der Materie abgesondert ist. 2. Die Mathematik betrachtet das, wobei zwar nicht in der Realität, aber doch in der Abstraction die Form sich von der Materie ablösen läßt. 3. Die Theologie hat es mit Unbewegtem zu thun und zwar solchem, wobei die Form nicht nur in abstracto, sondern auch in der Wirklichkeit ohne Stoff ist. Gottes Wesen nämlich ist ohne Materie und ohne Bewegung[3]). Dem Physischen nun entspricht die verstandesmäßige (rationaliter), dem Mathematischen die lehrhafte (d. h. demonstrative, disciplinaliter), dem Göttlichen die intellectuale (d. h.

---

[1]) Vgl. zur Erläuterung Boeth. topic. Aristot. interpr. lib. I, cap. 6. Migne tom. LXIV, pag. 914. Ibid. pag. 116 in Porphyr. commentar. lib. IV de differ.

[2]) Also: Vater, Sohn und h. Geist sind weder der Gattung, noch der Art nach verschieden, noch Individuen derselben Art.

[3]) Bis hierher, aber nicht weiter, stimmt der Verfasser genau mit Aristoteles (cf. Metaphys. VI, 1) überein, bei welchem Theologie = Metaphysik ist.

die unmittelbar auffassende, dem νοῦς entsprechende, intellectualiter)[1] Erkenntnißweise, und in Ansehung dieses Letzteren darf man sich nicht auf bloße Vorstellungen[2] einlassen (diduci ad imaginationes), sondern man muß die Form selbst in's Auge fassen, welche wirklich reine Form, nicht Bild, und das Sein selbst ist, und auf der das Sein beruht. Alles Sein beruht ja auf der Form. Eine Statue z. B. wird nicht wegen des Erzes, welches ihr Stoff ist, sondern wegen der Form, welche diesem aufgeprägt ist, Abbild eines lebendigen Wesens genannt, und das Erz selbst wird nicht wegen der Erde, welche dessen Stoff ist, sondern wegen der ihm aufgeprägten Gestalt so genannt. Sogar Erde ist, was sie ist, nicht als der formlose Stoff [κατὰ τὴν ὕλην], sondern wegen der Trockenheit und Schwere, und das sind Formen. Nichts also ist, insofern es einen Stoff, sondern alles, insofern es eine eigenthümliche Form hat. Das göttliche Wesen aber ist Form ohne Materie, ist deshalb Eines und (lediglich) das, was es (als Totalität) ist. Das Uebrige ist nicht (lediglich), was es (als Totalität) ist; denn Jegliches hat sein Sein aus dem, woraus es ist, d. h. aus seinen Theilen; es ist dieses und jenes, d. h. seine Theile in ihrer Verbindung, aber nicht dieses oder jenes einheitlich. Der Mensch z. B. ist, insofern er aus Seele und Körper besteht, Körper und Seele, nicht — sei es Körper oder Seele. Theilweise ist er also nicht, was er ist. Was dagegen nicht aus Diesem und Diesem besteht, sondern nur Dieses ist, das ist wahrhaft, was es ist, und ist das Schönste und Selbstständigste, weil es auf keinen Elementen beruht. Das also ist wahrhaft Eines, in dem keine Zahl, in dem außer dem, was es ist, nichts Anderes ist; denn es kann nicht materielles Substrat (subjectum) werden, weil es reine Form ist. Reine Formen aber können nicht materielles

---

[1] Diese Stelle ist eine der dunkelsten der ganzen Abhandlung. Die in derselben enthaltenen Bezeichnungen und Unterschiede sind weder aristotelisch noch neuplatonisch. »Disciplinaliter« ist wahrscheinlich = μαθηματικῶς und heißt „demonstrativ"; »rationaliter« (dem reflectirenden Verstande entsprechend) wahrscheinlich = discursiv. »Intellectualiter« steht beidem gegenüber als Ausdruck der unmittelbaren Erkenntniß, die der Demonstration nicht weiter bedarf und mit einem Schlage den Gegenstand trifft.

[2] Dieser Ausdruck ist wahrscheinlich nur deshalb dunkel, weil er von Anfang an unklar gedacht ist.

Subſtrat ſein. Zwar können die übrigen Formen (Begriffe) gewiſſermaßen Subſtrat für Accidentien ſein, z. B. (der Begriff) Menſchlichkeit; aber ſelbſt dieſer Begriff iſt an ſich keiner Accidentien fähig, ſondern nur, wenn und inſofern ihm ein Stoff zum Grunde gelegt iſt. Das Accidens nämlich, welches in Wahrheit nur das dem Begriff Menſchlichkeit untergelegte concrete Subſtrat (nominat.) annimmt, nimmt nur ſcheinbar dieſer Begriff ſelbſt an. Schlechthin ſtoffloſe Form vollends kann nicht Subſtrat ſein und kann nicht an etwas Materiellem exiſtiren. Man redet zwar auch von Formen, die an und in der Körperwelt exiſtiren. Allein es beruht auf einem ungenauen Sprachgebrauch, wenn man ſolche Körpern anhaftenden Formen im eigentlichen Sinne Formen (formae), anſtatt Abbilder (imagines) nennt; denn ſie ſind jenen Formen, welche nicht am Stoff ihr Sein haben, nur ähnlich (nicht gleich). Kurz — wo reine Form iſt, giebt es keine Verſchiedenheit, folglich keine Mehrheit, die ja aus einer Verſchiedenheit herrühren müßte, mithin keine Vielheit, die aus Accidentien entſtanden ſein müßte, folglich keine Zahl[1]).

Cap. 3. Gott nun, wird fortgefahren, unterſcheidet ſich durch Nichts von Gott, und iſt weder[2]) durch Accidentien, noch durch accidentelle Differenzen, die nur von einer zum Grunde liegenden Materie herrühren könnten, (von ſich) verſchieden. Wo aber keine Differenz iſt, iſt keine Mehrheit und Zahl, alſo Einheit. Freilich wird der Name Gott dreimal wiederholt, indem man Gott Vater, Sohn und h. Geiſt nennt. Aber dieſe drei Einheiten machen keine Mehrzahl aus. Es giebt nämlich eine doppelte Zahl: die eine iſt die, mit der wir zählen, die andere die, welche ſich bei den gezählten Dingen vorfindet. Jene, die Zahl ſelbſt, mit der wir zählen, hat immer eine Mehrheit an ſich; die Zahl dagegen, die in den Dingen iſt, das Gezählte, braucht keine Mehrheit zu ſein. In Beziehung auf die Zahl, mit der wir zählen, bringt eine Wiederholung von Einheiten Pluralität hervor (in numero, quo numeramus, repetitio unitatum facit pluralitatem); aber nicht nothwendig ſchließt eine

[1]) Vgl. zu dieſem Cap. August. de trin. lib. V. u. VI. und Boeth. in categor. Aristot. lib. I. (Migne tom. LXIV, p. 170.) Was Pſeudo-Boeth. von der reinen Form ſagt, ſagt B. (Ariſtoteles) von der reinen Subſtanz. Doch hätte dieſer dasſelbe auch von der reinen Form ſagen können, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen.

[2]) Nach der Lesart nec vel (nothwendige Conjectur).

ſolche Wiederholung von Einheiten eine Pluralität deſſen in ſich, was wiederholt wird. Sage ich von demſelben Dinge: es iſt Schwert, Dolch, Degen (ensis, mucro, gladius), ſo iſt das eben eine Wiederholung desſelben Dinges, nicht eine Zählung verſchiedener Dinge. Es iſt ſo, als ob ich ſagte: Sonne, Sonne, Sonne. Damit meine ich nicht drei Sonnen, ſondern ich ſage dasſelbe von einem Dinge dreimal aus. Ebenſo wenig deutet, wenn man vom Vater, Sohn und h. Geiſt, alſo dreifach, die Gottheit prädicirt, dieſer Ausdruck auf einen dreifachen Gott. Dieſe Gefahr iſt vielmehr, wie geſagt, nur für diejenigen vorhanden, welche, je nach den Verdienſten, einen Gradunterſchied bei den Perſonen der Dreieinigkeit annehmen. In der katholiſchen Kirchenlehre dagegen, welche ſolche Unterſchiede nicht gelten läßt, bedeutet der Ausdruck: Gott iſt Vater, Sohn und h. Geiſt und dieſe Dreifaltigkeit iſt Ein Gott, nicht ſowohl eine Mehrzahl, als eine Wiederholung, gerade wie Schwert und Dolch von Einem Degen, und Sonne, Sonne, Sonne von derſelben Sonne geſagt wird.

Dieſe Analogieen ſollen jedoch nur beweiſen, daß nicht jede Wiederholung einer Einheit eine Mehrzahl ergiebt. Sie ſollen dagegen nicht andeuten, daß Vater, Sohn und h. Geiſt nur verſchiedene Namen[1]) Gottes ſeien. Nur darin ſtimmt ihr Verhältniß mit dem des Schwertes und Dolches überein, daß ſie dasſelbe ſind, unterſcheidet ſich aber dadurch von jenem, daß ſie nicht dieſelben (Perſonen) ſind. Der Vater iſt nicht derſelbe, wie der Sohn. Inſofern ſcheint nun doch wieder eine Mehrzahl ſich einzuſchleichen. Wir müſſen daher auf den Sinn achten, in welchem Jegliches von Gott ausgeſagt wird.

Cap. 4. Es giebt aber überhaupt zehn Prädicamente (Kategorieen): Subſtanz, Qualität, Quantität, Relation, Ort, Zeit, Zuſtand (habere), Lage[2]) (situm esse), Thun (Activum), Leiden (Passivum).

Die Bedeutung derſelben richtet ſich nach dem jedesmaligen Subject. Sie bezeichnen, wenn ſie auf die übrigen Dinge angewandt

[1]) Der Verfaſſer iſt alſo nicht Sabellianiſt, ſchon deshalb nicht, weil er von der ontologiſchen Trinität redet. Der Gedanke findet ſich ebenſo bei Auguſtin, freilich nicht die Analogie des Schwertes, welches drei Namen hat.

[2]) Die Bedeutung dieſer Kategorieen iſt zum Theil ſchon bei Ariſtoteles ſelbſt zweifelhaft.

werden, theils wesentliche Eigenschaften derselben, theils zufällige[1]). Auf Gott bezogen gewinnen sie alle eine andere Bedeutung. Relatives kann von ihm überhaupt nicht ausgesagt werden (ad aliquid omnino non potest praedicari)[2]). Die Substanz ist bei ihm nicht Substanz, sondern übersubstantiell. Ebenso ist es mit der Qualität und dem Uebrigen, was Attribut sein kann. Sagen wir „Gott", so ist das freilich eine Substanz, aber eine über die Substanz hinausgehende. Sagen wir von ihm: er ist gerecht, so ist das eine Qualität, aber keine zufällige, sondern eine wesentliche [oder vielmehr überwesentliche]; denn Gott ist nichts Anderes, sofern er ist, als, insofern er gerecht ist, sondern Sein und Gerechtsein ist bei Gott dasselbe. Ebenso ist es mit der Quantität. Sein und Großsein ist bei Gott dasselbe. Die bisher erwähnten Prädicate nun sind der Art, daß sie dem, dem sie beigelegt werden, das als wesentliche Eigenschaft zuerkennen, was sie ausdrücken. Bei den übrigen (Ort, Zeit u. s. w.) ist dies nicht der Fall. Aber auch jene bereits genannten haben in ihrer Anwendung auf Gott eine andere Bedeutung, als in Beziehung auf das Uebrige. Bei den übrigen Dingen bezeichnen sie ein getheiltes Sein, bei Gott ein einheitliches. So verhält es sich nicht nur mit der Substanz, sondern auch mit der Qualität und Quantität. In einer anderen Beziehung ist der Mensch Mensch, in einer anderen gerecht; Gott dagegen ist und ist gerecht als derselbe. Ein Mensch ist eben nur groß, Gott ist die Größe selbst (ipsum magnus existit. Sic.).

Trotz dieses Unterschiedes bezeichnen aber die unter jene Kategorieen fallenden Prädicate stets wesentliche Eigenschaften. Dagegen werden die unter die übrigen fallenden überhaupt nicht wesentlich ausgesagt, weder von Gott, noch vom Menschen und von dem Uebrigen, z. B. Prädicate des Ortes. Zwar sagt man vom Menschen z. B.: er ist auf dem Markt, von Gott: er ist überall. Aber

[1]) Dies ist wenigstens die wahrscheinlichste Deutung der betreffenden Stelle (pars eorum in reliquarum rerum praedicatione substantia est, pars in accidentium numero est). Nimmt man accidens = Attribut, was es allenfalls auch heißen kann, so nennt er Eine Kategorie, die der Substanz, gegenüber den neun anderen eine pars, was schwerlich anzunehmen ist.

[2]) Sind diese Worte nicht Zusatz eines Glossators, so widersprechen sie der eigenen Theorie des Verfassers. S. unten.

das ist für Menschen kein wesentliches Prädicat [wie weiß oder lang], sondern ein zufälliges. Bei Gott aber verhält es sich auch damit freilich wieder anders. „Er ist überall" heißt nicht: er ist an jedem Orte (denn er ist überhaupt nicht an einem Orte), sondern: jeder Ort ist ihm gegenwärtig, so daß er ihn einnehmen kann, ohne von ihm selbst aufgenommen zu werden. Nirgends also ist er an einem Orte, weil er allenthalben ist, aber nicht an einem Orte. Wie dem auch sei, Prädicate des Ortes zeigen keine wesentliche Eigenschaft dessen an, von dem sie ausgesagt werden[1]).

Ebenso ist es mit der Zeit. Vom Menschen sagt man: gestern kam er, von Gott: er ist immer. Jenes ist kein wesentliches, sondern ein zufälliges Prädicat. Was aber den Ausdruck: „Gott ist immer" betrifft, so kann derselbe an sich bedeuten, daß etwas in der Vergangenheit gewesen ist, in der Gegenwart ist und in Zukunft sein wird. Diese Bedeutung paßt z. B. auf den Himmel und die übrigen unsterblichen Körper. Auf Gott bezogen hat er eine andere Bedeutung. Bei Gott drückt dieses „Immer" eine Gegenwart aus, die sich von dem Jetzt der menschlichen Dinge dadurch unterscheidet, daß letzteres (immer wiederkehrend) die Zeit zu einer fortlaufenden und immerwährenden macht; ersteres dagegen, das göttliche Jetzt, als stets bleibendes, unbewegliches und feststehendes die Ewigkeit hervorbringt.

Wiederum ebenso verhält es sich mit den Kategorieen des Zustandes (habere) und Thuns (z. B. vom Menschen: er läuft bekleidet; von Gott: Alles besitzend herrscht er).

Alle diese Prädicate sind keine wesentlichen, nur die unter die Kategorieen der Substanz, Qualität und Quantität gehörenden Prädicate dienen zur Bezeichnung des Wesentlichen. Die Kategorieen der Lage (situs) und des Leidens (Passiv.) finden ohnehin auf Gott gar keine Anwendung.

Ein Theil der Kategorieen also zeigt das Wesen der Dinge an, ein Theil nur äußere accidentelle, vorübergehende Umstände derselben[2]) [heftet von außen den Dingen etwas an].

---

[1]) Dieser letzte Satz steht freilich nicht im Text. Aber das ganze Raisonnement wäre unklar, wenn wir ihn nicht ergänzen dürften. Der Verfasser bedarf zuweilen sehr der Nachhülfe, wenn man seinen Sätzen irgend einen Sinn entlocken will. Der ächte B. bedarf dessen nicht.

[2]) Wir müssen uns darüber wundern, wie der Verfasser dies von Prädicaten,

Cap. 5. Wie steht es nun aber mit der Kategorie der Relation, um derentwillen die vorhergehenden Betrachtungen angestellt wurden? Die unter sie fallenden Prädicate sagen nichts aus von einer Sache, was diese an sich wäre, sondern es muß etwas Anderes von außen hinzukommen, womit sie zusammengestellt wird. Relative Begriffe sind z. B. Herr und Knecht. Nimmt man nun den Knecht weg, so fällt zwar auch der Herr gewissermaßen weg, aber doch nur in dem Sinne, daß das Prädicat „Herr" wegfällt [perit vocabulum, quo dominus vocabatur], das Subject dieses Prädicats selbst wird dadurch in seinem Wesen nicht verändert. Dies scheint bei der Qualität nicht minder der Fall zu sein. Es scheint aber nur so. In der That verliert z. B. das Weiße sein Wesen, wenn ihm das Weißsein genommen wird[1]).

Die relativen Prädicate thun also nichts zum Wesen der Sache, von der sie ausgesagt werden, hinzu und nehmen nichts weg, ändern überhaupt nichts am Wesen, sie bestimmen lediglich eben ein Verhältniß, welches jedoch nicht nothwendig ein Verhältniß zu etwas Anderem sein muß [quae tota non in eo, quod est esse, consistit, sed in eo, quod est in comparatione aliquo modo se habere, nec semper ad aliud, sed aliquoties ad idem]. Trete ich an die rechte Seite Jemandes, so steht er mir gegenüber auf der linken, ohne aber seinem Wesen nach links zu sein. Trete ich ihm zur linken, so steht er rechts, ohne seinem Wesen nach rechts zu sein, wie er etwa seinem Wesen nach weiß oder lang ist; er ist es nur durch mich.

Relative Prädicate alteriren also das Wesen einer Sache nicht. Sind nun Vater und Sohn solche relative Prädicate, und unterscheiden sich der Vater und der Sohn, wie gesagt, durch nichts Anderes, als durch die Beziehung; betreffen ferner relative Prädicate nicht das Wesen: so bringen jene Prädicate keinen sachlichen Unterschied in das Wesen Gottes, sondern nur einen, wenn man so sagen darf, persönlichen (non faciet alteritatem rerum, sed, si dici potest, quo quidem modo id quod vix intelligi potuit, interpretatum

wie (deus est) »ubique«, (deus est) »semper«, behaupten kann. Hätte er den Augustin besser verstanden, so würde er sich anders ausgesprochen haben.

[1]) So unbefriedigend diese Fassung des Unterschiedes ist, so ist es doch die einzige, die man aus den Worten des Verfassers herauslesen kann.

est — personarum). Gott ist ja auch nicht dadurch, daß zu seinem Wesen etwas hinzugetreten wäre, Vater geworden, denn die Zeugung des Sohnes ist ihm wesentlich; der Name Vater aber drückt nur eine Beziehung aus. Aus Gott dem Vater ist Gott der Sohn, aus beiden der h. Geist hervorgegangen. Räumlich sind sie nicht außer einander, weil unkörperlich. Sie sind aber auch durch keine Unterschiede von einander getrennt. Wo nun kein Unterschied, ist auch keine Mehrzahl, folglich Einzahl (Einheit). Nichts aber konnte aus Gott geboren werden, als Gott. Wiederholung der Einheiten bringt ferner in den gezählten Dingen nicht nothwendig Mehrzahl hervor. Folglich ist die Einheit der Drei hinlänglich festgestellt.

Cap. 6. Die Dreiheit ist dadurch gesichert, daß Verhältnisse in Gott gesetzt sind, wodurch die schlechthinige Einheit aufgehoben ist. Die Einheit ist dadurch gewahrt, daß das Wesen oder die *Thätigkeit* oder überhaupt die wesentlichen Prädicate nicht verschieden sind. Das Wesen schließt die Einheit in sich, die Relationen bringen die Mehrfachheit in die Dreifaltigkeit (relatio multiplicat trinitatem). Daher kommt es, daß nur das lediglich einer einzelnen Person beigelegt wird, was Ausdruck der Relation ist. Nämlich der Vater ist nicht derselbe, wie der Sohn, und beide sind nicht dieselben, wie der h. Geist; dagegen sind Vater, Sohn und h. Geist derselbe Gott, derselbe Gerechte, derselbe Gute, derselbe Große und so weiter in Allem, was wesentliches Prädicat ist. Dabei darf man nicht vergessen, daß relative Aussagen nicht immer die Beziehung auf etwas Verschiedenes fordern; freilich der Ausdruck „Knecht" erfordert das Correlativum „Herr", und beide sind verschieden. In Beziehung auf die Trinität findet dieses aber nicht statt. Hier herrscht keine Verschiedenheit und doch Relativität. Gleiches ist dem Gleichen gleich, Aehnliches dem Aehnlichen ähnlich, Identisches ist mit dem, womit es identisch ist, identisch. In der Trinität nun ist das Verhältniß des Vaters zum Sohne, und beider zum h. Geiste ein ähnliches, wie das des Identischen zu dem, welches mit ihm identisch ist. Freilich ist ein solches Verhältniß bei allen übrigen Dingen nicht zu entdecken, allein das rührt nur von der dem Vergänglichen von Natur anhaftenden Verschiedenheit (alteritas) her. Bedienen wir uns nur des dem Göttlichen angemessenen Erkenntnißorgans (des simplex intellectus), so wird es uns möglich, dieses (Mysterium trotzdem) zu verstehen.

Hiermit schließt die Abhandlung. Im Epilog erklärt der Verfasser, er erwarte nunmehr das Urtheil (des Lesers). Einen Satz, der dem Glauben an sich feststände, habe er unter dem Beistande der göttlichen Gnade durch hinlängliche Beweise zu stützen gesucht; wenn ihm dieses gelungen sei, so werde er sich über das vollbrachte Werk in dem freuen, der ihm die Kraft dazu gegeben. Ueber sich könne der Mensch nicht hinausgehen, und daher müßten Gebete die Lücken der Schwachheit ausfüllen.

Dies ist also der Inhalt der Abhandlung. Es kommt nun darauf an, die in ihr enthaltene Auffassung des Trinitätsdogmas darzulegen und an diese Darlegung die Untersuchung ihrer Aechtheit anzuknüpfen.

II. Die in dieser Abhandlung enthaltene Lehre von der Dreieinigkeit.

Wenn es sich um die Feststellung der Trinitätslehre einer angeblich im fünften oder sechsten Jahrhundert abgefaßten Schrift handelt, zumal wenn ermittelt werden soll, ob und was sie Eigenthümliches bietet, so versteht es sich von selbst, daß dabei die Lehre Augustins von der Dreieinigkeit zum Maßstabe dienen muß. Von dieser haben wir daher in diesem Theile unserer Untersuchung auszugehen. In aller Kürze erinnern wir aber zuvor einleitungsweise an die vorauguſtiniſche Entwickelung des Dogmas.

Nachdem, wie bekannt, zuerst die wesentliche Gottheit und hypostatische Präexistenz des Logos gegenüber dem abstracten Monotheismus der judaisirenden Unitarier und gegenüber dem sabellianischen Substantialismus und Modalismus festgestellt war, nachdem dann noch ausdrücklich im arianischen Streite die von Origenes schon betonte Ewigkeit des Sohnes, sein Gezeugtsein aus dem Wesen des Vaters und, mit Ueberwindung des Subordinatianismus, die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, endlich die gleiche Gottheit der dritten Hypostase gesichert war: hatte das kirchliche Bewußtsein einen das religiöse Bedürfniß befriedigenden Ausdruck in dem nicänoconstant. Symbolum gefunden. Doch waren es insonderheit zwei Punkte, welche wenigstens dem theologischen Erkenntnißbedürfniß auch jetzt noch den Anstoß zu immer erneuter Erwägung geben mußten. Einmal war entweder doch noch ein subordinatianischer Rest auch

in den Theorieen derjenigen Kirchenlehrer, welche für die athanasianische Lehre einstanden, insofern übrig geblieben, als die wesentliche Grundeinheit, welche der Dreiheit der Hypostasen gegenübersteht, lediglich in den Vater verlegt wurde, oder die Einheit wurde in ziemlich abstracter und allgemeiner Weise darein gesetzt, daß Vater, Sohn und Geist ein und dasselbe Wesen, denselben Willen und dieselbe Macht haben. Daß der Begriff Gottes rein als solcher nicht vollendet sei, so lange man Gott an sich nur als absolutes Wesen faßte, daß zum Wesen Gottes Persönlichkeit und zwar Dreipersönlichkeit gehörte, dies war noch nicht zur Anerkennung gekommen. Auf der anderen Seite regte sich, ganz abgesehen vom ontologischen Begriff der Gottheit, immer wieder mit Anspruch auf besondere Lösung die aus dem Ganzen des Problems gleichsam losgerissene Frage nach der Vereinbarkeit einer Einheit mit einer Dreiheit. Wie wenig befriedigend dieselbe bis zum Ende des vierten Jahrhunderts gelöst war, zeigt die Lehre des Basilius[1]), welcher die numerische Einheit der Trinität geradezu leugnet, und die später von Augustin aufgestellte Lehre, der Satz, daß nur ein Gott sei, beziehe sich nicht allein auf den Vater, sondern auf die ganze Trinität, nicht gutgeheißen haben würde.

Während die Kirche nun die früheren Resultate mehr der theologischen Arbeit der griechischen Theologen, namentlich dem Athanasius und den drei Kappadociern verdankte, hört die orientalische Kirche im Laufe des fünften Jahrhunderts bereits auf, zur Fortbildung des Dogmas etwas Wesentliches beizutragen; die vorher von uns bezeichnete Aufgabe, einmal, zu zeigen, daß weder die bloße, leere Absolutheit, noch die abstract monadische Einheit, sondern allein die Dreieinigkeit den Begriff Gottes erfülle, sodann noch ausdrücklich und besonders die Verträglichkeit der Dreiheit mit der Einheit nachzuweisen, diese Aufgabe fiel der abendländischen Theologie anheim. Augustin versuchte zum ersten Male eine umfassende Lösung derselben. Wie er es that, nach allen Seiten auseinander zu setzen, ist nicht dieses Orts. Da aber jene zweite Aufgabe, die Einheit mit der Dreiheit zu vereinigen, auch das Problem der dem B. zugeschriebenen

---

[1]) Apolog. ad Caesariens. (ep. 8): *ἡμεῖς ἕνα θεὸν οὐ τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ φύσει ὁμολογοῦμεν.*

Abhandlung ist, so können wir diese Seite der augustinischen Trinitätslehre um so weniger unbeachtet lassen, als der angebliche B. auf den Kirchenvater ausdrücklich zurückweist.

Augustin nun macht auf der einen Seite mit der Einheit Gottes vollen Ernst[1]). Während die früheren Vertreter des Nicänismus eine numerische Einheit zum Theil ausdrücklich leugneten, statuirte er nicht nur numerische Einheit, sondern auch schlechthinige Einfachheit oder innere Einheit. Die körperlichen Creaturen sind wesentlich aus Theilen zusammengesetzt, und durch die Vielheit der sich nicht deckenden Eigenschaften, die ihnen zukommen, wird ihre Einfachheit ausgeschlossen. In jeglichem Körper ist etwas Anderes die Größe, etwas Anderes die Farbe, etwas Anderes die Gestalt (figura); denn Farbe und Gestalt können dieselben bleiben, wenn die Größe sich verändert. Dasselbe gilt von der Seele: sie ist zwar einfacher, als das Körperliche, aber auch in ihr begründen wenigstens die verschiedenen Anlagen, Affecte und Begierden jene Vielheit, die überhaupt allem Veränderlichen wesentlich zukommt. Gott dagegen ist einerseits nicht aus Theilen zusammengesetzt, auf der anderen Seite bringen die Prädicate, welche ihm zukommen, keine Vielfältigkeit in sein Wesen; denn er ist nicht etwa Substrat für Eigenschaften, die an ihm wären (VII, 10); was er ist, ist er wesentlich, unveränderlich, absolut. Er ist nicht groß, d. h. er hat nicht bloß Theil an der Größe, wie es bei den Geschöpfen der Fall ist, bei denen sich Subject und Prädicat trennen läßt, sondern ist die Größe (V, 11) selbst, er ist nicht nur gut, sondern die Güte selbst. Die Eigenschaften selbst aber, die substantiell von ihm ausgesagt werden, sind einmal unter einander und ferner mit dem Sein Gottes identisch. Bei Gott ist Sein und Allmächtigsein, Seligsein u. s. w. dasselbe. Accidentell wird von Gott nichts ausgesagt, weil Alles in ihm ewig und unveränderlich ist (V, 6). Nach allem diesem kommt Gott schlechthinige Einfachheit zu. Auf der anderen Seite ist er dreieinig: Vater, Sohn und h. Geist, und der Vater ist nicht derselbe, wie der Sohn u. s. w. (VII, 9). Da dies nicht accidentell von ihm ausgesagt werden kann — denn für Gott giebt es überhaupt kein Accidens, und außerdem ist er ja immer, von Ewigkeit her, Vater, Sohn und h. Geist ge-

[1]) cf. de trinit. VI, 8.

weſen (V, 6) — ſo ſcheint es nur (nach dem Weſen) ſubſtantiell von ihm ausgeſagt werden zu können. Und dies wäre in der That die einzig übrigbleibende Möglichkeit, wenn er ein Geſchöpf wäre. Nach dem Weſen ausgeſagt würde aber die Dreieinigkeit einen Unterſchied in Gott begründen, und die Einheit wäre aufgehoben.

In der That kann ſie ebenſowenig ſubſtantiell, wie accidentell, von ihm ausgeſagt werden, ſonſt wäre Gott an ſich, ſeinem Weſen nach, Vater; in Wahrheit iſt aber der Vater nur Vater, weil er den Sohn hat, der Sohn nur Sohn, weil er den Vater hat. Dies begründet nun allerdings einen Unterſchied, aber keinen Unterſchied in der Subſtanz, ſondern nur in der Relation. Die Prädicate Vater, Sohn und h. Geiſt ſind alſo weder accidentelle, noch ſubſtantielle, ſondern relative. Hiermit hängt zuſammen, daß, was nicht Ausdruck der Relation iſt, allen drei Perſonen auf gleiche Weiſe zukommt.

Dieſe Gedanken, und im Grunde nur dieſe, hat der angebliche B. aus dem reichen Schatz der Schriften Auguſtins herausgegriffen und in ſeiner ziemlich kurzen Abhandlung ziemlich weitläufig auseinandergeſetzt. Das Eigene, was er hinzugethan, iſt 1. eine neue Begründung des Satzes, daß es in Gott kein Accidens, folglich keine Vielheit gebe, und zwar wird derſelbe aus ariſtoteliſchen Sätzen über Form und Materie entwickelt; 2. eine Nachweiſung der Denkbarkeit der Einheit in der Dreiheit mittelſt Unterſcheidung der Zahl, womit gezählt wird, von der, die in dem Gezählten iſt; 3. eine neue Feſtſtellung des Sinnes und des Grades, in welchem die zehn ariſtoteliſchen Kategorieen auf Gott Anwendung finden; der Zweck dieſer Auseinanderſetzung iſt die Hervorhebung der Kategorie der Relation, deren Anwendung auf die vorliegende Frage angeblich die Möglichkeit, Dreieinigkeit in Gott trotz der Einheit anzunehmen, in's Licht ſtellt. Dieſe im Einzelnen zum Theil in ziemlich verworrener Deduction dargelegten Sätze ſind, wie aus dem erſtatteten Bericht erhellt, in folgender im Ganzen logiſch wohlbegründeter Ordnung entwickelt:

Erſtens wird die Einheit des göttlichen Weſens erwieſen (Cap. 1—3).

a) Cap. 1. Vielheit könnte in Gott weder durch Vorhandenſein einer Gattungs-, noch durch Vorhandenſein einer Artver-

schiedenheit, sondern höchstens durch Vorhandensein einer Zahlverschiedenheit innerhalb des göttlichen Wesens entstehen; Zahlverschiedenheit aber entsteht bei vorausgesetzter Gattungs- und Arteinheit nur durch verschiedene Accidentien, d. h. das Wesen nicht ausdrückende Prädicate.

b) Cap. 2. Accidentien stammen immer nur aus dem materiellen Substrat eines Begriffs. Da ein solches bei Gott nicht angenommen werden kann, weil er reine Form ist, so ist er ohne alle Accidentien, folglich ohne Zahlverschiedenheit.

c) Cap. 3. Wenn nun in der Trinität dennoch drei Personen gezählt werden, so muß man bedenken, daß hier dasselbe drei Mal gezählt wird, also eine Wiederholung von Identischem, keine eigentliche Zählung von Verschiedenem stattfindet, obgleich nicht behauptet werden darf, daß die drei Personen der Trinität dieselben seien.

Zweitens wird gezeigt, daß mit der erwiesenen Einheit die von der Kirche bekannte Dreipersönlichkeit vereinbar sei (Cap. 4—6).

a) Cap. 4. Um diese Wahrheit zu erkennen, muß man erwägen, in welchem Sinne und in welchem Maße die zehn Kategorieen auf Gott Anwendung finden.

b) Cap. 5. Die Kategorie der Relation, unter welche das Prädicat der Dreipersönlichkeit fällt, schließt die Vereinbarkeit der Einheit mit der Dreiheit in sich, weil Prädicate der Relation das Wesen eines Subjects überhaupt nicht alteriren.

c) Cap. 6. Das Resultat ist demnach, daß die Betrachtung des göttlichen Wesens an und für sich dessen Einheit, die Betrachtung der verschiedenen Relationen dieses göttlichen Wesens die Trinität ergiebt, und daß beides in Gott vereinbar ist, während bei allem Uebrigen Einheit und Dreiheit nicht vereinbar ist.

Anhang.

Bemerkungen zu den einzelnen Capiteln.

Zum Prolog.

Die Schriften de trinitate, welche den auf das Zeitalter des arianiſchen Streites unmittelbar folgenden Jahrhunderten angehören, haben faſt alle eine unmittelbar praktiſche Veranlaſſung, d. h. einen Anknüpfungspunkt in den hie und da wieder erwachten Lehrſtreitigkeiten innerhalb einer kirchlichen Provinz, Diöceſe oder Parochie, und gleichen in dieſer Beziehung den entſprechenden Streitſchriften und Gelegenheitsſymbolen des vierten Jahrhunderts. Trinitariſche Abhandlungen dagegen mit rein doctrinärem und allgemein apologetiſchem Intereſſe, rein theologiſche Reproductionen der ſymboliſch kirchlichen Lehre und fortſchreitende wiſſenſchaftliche Begründungen, wie ſie die Scholaſtik verſuchte, finden ſich, abgeſehen von Auguſtin, wenigſtens in der lateiniſchen Kirche dieſes Jahrhunderts ſo gut wie gar nicht. Daß dem ſo iſt, begreift ſich aus den Umſtänden der Zeit. Arianer z. B. gab es noch lange nach dem Concil von Conſtantinopel (381): ganze Völkerſchaften, die im fünften und ſechsten Jahrhundert Italien, die Donauprovinzen, Spanien und Nord-Afrika überſchwemmten, bekannten ſich zum arianiſchen Glauben und forderten die orthodoxen Kirchenlehrer zu apologetiſchen und polemiſchen Erörterungen immer von Neuem heraus. Nicht nur die Oſtgothen und Weſtgothen, ſondern auch die Vandalen in Afrika, die Sueven in Spanien, die Burgunder in Gallien, die Longobarden in Oberitalien waren lange Zeit hindurch Arianer. Andererſeits war der Arianismus kirchlich überwunden, ganze Kirchenprovinzen blieben gänzlich von ihm verſchont, und es hätte, während anderswo der Kampf gegen die wirklich vorhandenen Häretiker fortgeſetzt wurde, zugleich die wiſſenſchaftliche Erörterung beginnen können, welche ſich an die kirchliche Feſt- und Sicherſtellung der Dogmen anzuknüpfen pflegt. Sie begann wirklich mit Auguſtin, aber ſelbſt dieſer hatte zum Theil mit lebendigen Gegnern zu thun. Unter Anderem hielt er mit dem arianiſchen Biſchof Maximinus zu Hippo im Jahre 428 eine Disputation und legte die Reſultate derſelben in einer Schrift dar (Collatio cum Maximino Arianorum episcopo im 8. Bande der Benedict. Ausg.). Dagegen haben ſeine fünfzehn Bücher von der Dreieinigkeit (ſowie die in anderen Schriften zerſtreuten Ausführungen des Trinitätsdogmas) freilich eine allgemeinere dogmatiſche Bedeutung.

Achten wir nun auf die Zeitgenossen des B., so finden wir Avitus, Bischof von Vienne, im Streit mit burgundischen Arianern; ebenso hatte es sein Zeitgenosse Fulgentius von Ruspe mit den Arianern unter den Vandalen in Afrika zu thun.

Wie steht es aber in dieser Beziehung mit der dem B. zugeschriebenen Schrift? Von einer speciellen außerhalb des Verfassers liegenden Thatsache, welche diesen zu ihrer Abfassung veranlaßt hätte, enthält sie keine Spur; sie macht überhaupt den Eindruck eines rein gelehrten, scholastischen Elaborats. Vincentius von Beauvais behauptet zwar in seinem speculum historiale (XXI, 15. XVII, 56): zur Zeit des B. sei eine (oder die?) Ketzerei in Bezug auf die Dreieinigkeit hervorgetreten; es sei daher eine Synode gehalten worden, und B. habe gefürchtet, er möchte wegen seiner Beredtsamkeit zum Vertheidiger der rechtgläubigen Lehre ausersehen werden. Um sich dem nicht auszusetzen, habe er sich von jener Synode fern gehalten, sei aber dadurch in den Verdacht einer Begünstigung jener Ketzerei gekommen. Um diesen nun von sich abzuwälzen, habe er gegen die Ketzer das Buch von der Dreieinigkeit geschrieben. Aber abgesehen davon, daß es zweifelhaft ist, ob Vincentius die vorliegende Abhandlung oder eine andere dem B. zugeschriebene im Auge gehabt hat, abgesehen davon, daß von einer um 500 in Italien entstandenen Häresie der bezeichneten Art und von einer darauf bezüglichen Synode sonst nichts bekannt ist, abgesehen von der Unbestimmtheit obiger Nachricht und der Unzuverlässigkeit des Vincentius überhaupt, schweigt die Schrift selbst von einer solchen Veranlassung gänzlich. Es kommt dem Verfasser nicht auf einen Beweis seiner Rechtgläubigkeit, sondern lediglich auf eine dialektische Lösung des in der kirchlichen Lehre scheinbar liegenden Widerspruchs an. Ebensowenig ist die Schrift direct gegen Arianer gerichtet; von Arianern ist zwar darin die Rede, aber deren Erwähnung trägt mehr den Stempel einer antiquarischen Bemerkung. Der Verfasser reflectirt in aller Ruhe über die Enantiophanieen des Glaubensbekenntnisses (vielleicht des athanasianischen, obgleich sich nicht ausmachen läßt, ob der Verfasser ein schriftliches Symbol im Sinne hatte). In dieser Beziehung nun, nämlich insofern sie durch keine außerhalb des Verfassers liegende Veranlassung hervorgerufen ist, stände unsere Abhandlung in dem Zeitalter des B. ziemlich einsam da, und in Verbindung mit anderen Indicien dürfen wir vielleicht auch hierin ein Merkmal der Unächtheit finden, obwohl zuzugestehen ist, daß eine solche Ausnahme wohl denkbar ist.

Die nach längerer Untersuchung gefundene Lösung soll nun B. dem Symmachus, seinem Schwiegervater, zur Beurtheilung überwiesen haben.

Dieser aber war seinem äußeren Bekenntniß nach ein Christ, wie Suttner (S. 21) aus einem Briefe des Avitus von Vienne (ep. 31) nachgewiesen hat. Allein diese Widmung kann, wie sich zeigen wird, ursprünglich vor der Abhandlung nicht gestanden haben.

Die Vorrede selbst enthält manche wunderliche Ausdrücke und Gedanken. Wunderlich ist z. B. die bewußte Absicht des Verfassers, dunkel zu schreiben, damit seine Neider und das übrige „geistesträge" Publicum seine Schrift nicht verständen und mit Füßen träten. Wahrscheinlich fürchtete der Verfasser, man möchte seine Gedanken verworren finden, und bevorwortete deshalb, er habe sie absichtlich in's Dunkel gehüllt. Die Wichtigthuerei ferner, welche in dem Aussprechen des Vorhabens liegt, ex intimis sumpta philosophiae disciplinis vorzutragen und zwar verschleiert durch dunkele, neue Bezeichnungen, ist des B. durchaus unwürdig. Was der Verfasser von dem Wesen der accidentia, von den Kategorieen, von Form und Materie u. s. w. sagt, war für B., der die aristotelische und neuplatonische Philosophie genau kannte, etwas ganz Triviales. Derselbe würde hier gar nicht hervorgehoben haben, daß er aus der Philosophie schöpfe, was er ja in seinen meisten Schriften that, er würde vielmehr darauf aufmerksam gemacht haben, daß diesmal nicht rein Philosophisches, sondern Kirchlichtheologisches Gegenstand seiner Abhandlung sei. Ueberdies ist der Ausdruck „aus den innersten Disciplinen der Philosophie Entnommenes" höchst unklar. Wozu noch kommt, daß in Wahrheit die Abhandlung durch neue Ausdrücke ebensowenig, wie durch neue Gedanken sich auszeichnet.

Zu Cap. 1.

Der Verfasser geht hier von der Lehre der katholischen Kirche als der einzig gültigen aus und sucht dieses Attribut (katholisch) derselben zu erklären. Katholisch oder allgemein heißt sie, weil sie allgemeine Regeln vorschreibt, d. h. wohl solche, welche für alle Völker und Stände bestimmt sind, und weil sie fast über die ganze Erde verbreitet ist. Letzteres erinnert an die universitas (ubique) des Vincentius Lerinensis, der aber speciell von der traditionellen Kirchenlehre spricht. Auf die Zeit der Abfassung läßt sich indessen aus dieser Ansicht nicht schließen, am wenigsten ist dadurch die Zeit des B. ausgeschlossen.

Uebrigens ist zuzugestehen, daß der Inhalt dieses Capitels genau der Topik des Aristoteles (lib. I. cap. 6. S. 914 in der Ausgabe des B. von Migne) und der Isagoge des Porphyrius (lib. IV. de differentia Migne S. 116) entspricht, von welchen Schriften B. die erstere übersetzt, die letztere commentirt hat; daraus kann jedoch nichts zu Gunsten der

Aechtheit unſerer Abhandlung geſchloſſen werden; in einer ſpäteren Zeit, wo man die Logik nur aus dem B. lernte, wird der Verfaſſer dieſe Sätze aus den genannten Schriften des B. geſchöpft haben.

Zu Cap. 2.

Auffallend iſt in dieſem Capitel die Unterſcheidung folgender drei Arten der Erkenntniß: disciplinaliter, rationaliter und intellectualiter. Ariſtoteles und B. bedienen ſich dieſer und der entſprechenden Ausdrücke nicht in dem angegebenen Sinne. Ja, es iſt ſogar zweifelhaft, ob B. ſich die in demſelben Capitel vorkommende ariſtoteliſche Eintheilung der theoretiſchen Wiſſenſchaft in Phyſik, Mathematik und Theologie (Metaphyſik) angeeignet hat. In ſeinem Dialog (I.) in Porphyr. a Victor. translat. trägt er eine andere vor; hier zerfällt die theoretiſche Wiſſenſchaft nicht, wie bei Ariſtoteles, in Phyſik, Mathematik und Theologie, ſondern ein Theil handelt de intellectibilibus (entſprechend der Theologie), ein zweiter de intelligibilibus (der Mathematik nicht entſprechend), der dritte de naturalibus (der Phyſik entſprechend). Gerade in Beziehung auf ſolche Fragen, die für die ganze Auffaſſung der Wiſſenſchaft ſo entſcheidend ſind, dürfen wir aber bei B. kein Schwanken annehmen. Wäre er der Verfaſſer unſerer Abhandlung, ſo würde er mindeſtens die hier vorgetragene Eintheilung mit der ſonſt vorgetragenen vermittelt oder ihr ausdrücklich gegenübergeſtellt haben.

Zu Cap. 4.

Die Zurückführung der Dreiperſönlichkeit auf drei verſchiedene Relationen innerhalb des göttlichen Weſens, die, wie wir ſahen, Auguſtin verſucht hatte, eignet ſich der Verfaſſer an, ohne ein weſentlich neues Moment hinzuzufügen; anſtatt deſſen giebt er eine weitere Ausführung jener Theorie und ſetzt auseinander, wie die zehn Kategorieen des Ariſtoteles auf Gott anzuwenden ſeien. Dieſes ſcholaſtiſche Exercitium erinnert allerdings wiederum an B., von dem die Späteren die Logik lernten, kann aber ſchon deshalb nicht wohl dem B. ſelbſt zugeſchrieben werden, weil der Verfaſſer großen Mangel an Gewandtheit im Umgehen mit den Prädicamenten verräth und ſich in Widerſprüche verwickelt, während B. bekanntlich in dieſem Gebiete ein Meiſter iſt, wie ſeine Commentare zu Ariſtoteles und Porphyrius hinlänglich beweiſen.

Bei Auguſtin nun iſt Alles ungleich klarer und durchſichtiger, als bei Pſeudo-B. Man merkt ihm an, daß er von den Neuplatonikern auch Gewandtheit in formalem, logiſchem Denken ſich angeeignet hatte. Allein ſchon er geräth in gewiſſe Schwierigkeiten.

Es ist aber zu bedenken, daß Augustin sich gar nicht ausdrücklich vornimmt, die Art zu bestimmen, wie die Kategorieen auf Gott anzuwenden seien. Dies ist dagegen allerdings bei unserem Verfasser der Fall, der nichtsdestoweniger viel unsicherer auf diesem Gebiete herumtappt und an großer Unklarheit leidet. Wir müßten sogar behaupten, daß er sich direct selbst widerspricht, sähen wir uns nicht veranlaßt, die sogleich anzuführenden Worte, welche diesen Widerspruch in sich schließen, für ein Glossem zu erklären. Insofern nämlich durch die Worte[1]): „ad aliquid vero omnino non potest praedicari“ (scil. de deo, welcher Zusatz sich wirklich auch in einzelnen Ausgaben findet), d. h. „unter die Kategorie der Relation Fallendes wird von Gott überhaupt nicht ausgesagt“, die Anwendbarkeit dieser Kategorie auf Gott ausgeschlossen wird, widersprechen sie gerade dem Hauptergebniß des ganzen Abschnitts, daß nämlich die drei Personen der Trinität relativ (ad aliquid) prädicirt werden, und ein so handgreiflicher Widerspruch möchte sogar einem mittelmäßigen Kopfe nicht zuzuschreiben sein. Nun bemerkt zwar Gilbertus Porretanus zu den Worten „omnino non“ (deren Stellung er umzukehren für gut hält): „id est: nequaquam sicut id, quo deus est“ (vgl. dessen Commentar). Allein dies ist ein Gewaltstreich. „Omnino non“ heißt „überhaupt gar nicht“ und kann nicht für „non substantialiter“ stehen. Wir müssen daher diese Ausflucht verwerfen. Bedenkt man nun, daß die folgenden Worte „nam substantia in illo non est“ cet. diesen Satz gar nicht begründen, sondern lediglich den diesem vorangehenden, erwägt man ferner, daß der Verfasser von den relativis erst im folgenden Capitel redet und dieser Betrachtung schwerlich hat vorgreifen wollen, ja dieselbe als eine ganz neue mit den Worten einführt: „Age nunc de relativis speculemur, pro quibus omne, quod dictum est, sumpsimus ad disputationem“: so wird man nicht verkennen, daß die oben angeführten Worte Zusatz eines Glossators sind, der in Gemäßheit einer mißverstandenen Stelle des (ächten) B. (Nam quum sint accidentia relativa, si quas substantias relativas esse concedimus, in accidentium numero ponendas esse censebimus, sed hoc contrarium est. In categor. Aristot. lib. II. Migne LXIV, p. 216 sq.) oder vielmehr des Aristoteles es für unthunlich hielt, Gott relative Prädicate zuzuschreiben. Sind die Worte dagegen ächt, so involviren sie einen handgreiflichen Widerspruch.

Sehen wir nun zu, wie es mit dem Uebrigen steht. Der Verfasser bemerkt zuvörderst, daß sich die Bedeutung der Prädicamente nach dem

[1]) Vgl. den Zusammenhang, in dem diese Worte vorkommen, in dem oben erstatteten Bericht.

jedesmaligen Subjecte richte. Im Allgemeinen drückt ein Theil der Kategorieen wesentliche, ein Theil zufällige Eigenschaften aus. Auf Gott angewendet gewinnen sie alle eine andere Bedeutung, als sie sonst haben; denn die Wesenheit (Substanz) ist hier überwesentlich; ebenso gewinnt, was unter die Qualität und Quantität fällt, hier wesentliche, ja überwesentliche Bedeutung und ist mit dem Sein identisch (was bei Menschen nicht der Fall ist). Bis hierher ist Alles klar. Nun folgen aber mit einstweiliger Uebergehung der folgenden Kategorie (der Relation) zunächst die des Orts und der Zeit. Hier erregt sogleich der ungenaue Ausdruck Anstoß. Zuerst heißt es nämlich: „Reliqua vero neque de deo, neque de caeteris praedicantur," und gleich darauf: „nam ubi vel de deo vel de homine praedicari potest." Der Verfasser will sagen, daß unter der Kategorie des Orts nie etwas Wesentliches, sondern nur etwas Zufälliges ausgesagt werde. Wie sich dies nun mit dem nach des Verfassers Meinung möglichen Satz: „deus ubique est" verträgt, bleibt unklar. Wahrscheinlich will er aber sagen, diese Kategorie finde auf Gott gar keine Anwendung.

Dieselbe Unklarheit herrscht hinsichtlich der Kategorie der Zeit. Bei dem Menschen drückt die betreffende Aussage ein Accidens aus (z. B. heri venit). Welcher Art dagegen der Satz ist: „deus semper est", darüber giebt uns der Verfasser keinen Aufschluß. Da es ihm so viel heißt, wie deus aeternus est, so hätte er behaupten müssen, hier handle es sich um ein wesentliches Prädicat, welches jedoch auf die Kategorie der Qualität zurückzuführen sei. Dies thut er aber nicht. Anstatt dessen vergleicht er das göttliche semper mit dem, welches dem Himmel und den Gestirnen (caeteris immortalibus corporibus secundum philosophos) zukomme, und insofern jenes eine ewige Gegenwart ist, mit dem menschlichen „Jetzt". Die Gedanken, welche er bei dieser Gelegenheit vorbringt, stimmen mit dem Entsprechenden in der consolatio (cf. lib. V. pr. 6) überein, sind aber dort weit bündiger ausgesprochen.

Daß der Verfasser in der angeführten Stelle den Zusatz macht: „secundum philosophos", spricht direct gegen die Aechtheit. B. redet, weil er selbst etwas von einem Philosophen in sich spürt, nicht so von Philosophen, wie von fremden Leuten, und weil er die alten Philosophen genau kennt, nennt er sie bei Namen, redet aber nicht so in's Blaue hinein von „Philosophen". Dieses beiläufig, wir kehren zu den Kategorieen zurück.

Es folgen die des habere und facere. Daß sie zusammengestellt werden, ist sehr auffallend und stimmt weder mit Augustin noch B. Jener sagt von dem facere, daß es eigentlich Gott allein zuzuschreiben

sei, dem Menschen nur mittelbarer Weise, während habitus nur translate auf Gott bezogen werden könne. Dagegen bezeichnet unser Verfasser beides als Ausdrücke accidenteller, nicht wesentlicher Eigenschaften oder Zustände. Endlich sind noch die Kategorieen situm esse und pati übrig, deren Anwendung auf Gott gänzlich abgewiesen wird. Zum Schlusse faßt der Verfasser, ehe er zur Kategorie der Relation übergeht, seine Ansicht dahin zusammen: die Kategorieen drückten theils das wesentliche Sein, theils vorübergehende, zufällige Zustände oder vielmehr Umstände aus. Jene nun will er praedicationes secundum rem nennen (die Interpunction bei Vallinus ist falsch), d. h. wesentliche Aussagen, näher — in Beziehung auf das Nichtgöttliche — accidentia secundum rem, d. h. doch wohl accidentia inseparabilia, in Beziehung auf Gott praedicatio(nes) secundum substantiam rei. Dies widerspricht nun wiederum dem B. (cf. commentar. in isag. Porphyr. a se ipso translat. libr. IV. Migne LXIV. p. 132 de accid.) und zeigt die Unfähigkeit des Verfassers, sich in logischen Fragen sicher zu bewegen. Das Prädicat homo est vom Menschen würde B. nimmermehr für ein accidens secundum rem (= inseparabile) erklärt haben, wie es der Verfasser thut, indem er die Prädicamente quae aliquid esse designant, oder quasi rem monstrant, in Beziehung auf Nichtgöttliches für accidentia secundum rem erklärt; sondern B. würde sagen, dies sei substantialiter praedicatum.

Will man aber den Verfasser dadurch vertheidigen, daß man sagt, hier sei accidens nicht das Zufällige, sondern das, was wir Attribut nennen, so bezüchtigt man denselben großer Verworrenheit; denn es ist klar, daß er an anderen Stellen dieses Capitels accidens in dem gewöhnlichen Sinne braucht (qualitatem quidem, sed non accidentem). Bei dem Satze: „nam pars eorum in reliquarum rerum praedicatione substantia est, pars in accidentium numero est“ könnte dies zweifelhaft sein, obgleich unsere Auffassung die wahrscheinlichste ist. Bei der anderen (angeführten) Stelle aber ist es gewiß, und wenn in dem zuletzt angeführten Satze die Bedeutung „Attribut“ angenommen wird, so ist die Verwirrung noch größer.

Zu Cap. 5.

Worauf der Verfasser hier hinaus will, ist klar, zumal, wenn wir den Augustin vergleichen. Es ist dies: Relative Prädicate, wie Vater ꝛc., fügen zum Wesen des Subjects nichts hinzu und nehmen nichts hinweg, sie drücken nur ein Verhältniß desselben und zwar in der Regel, jedoch nicht immer, zu etwas Anderem (Verschiedenem) aus. Allein eben die Annahme von relativen Prädicaten in Beziehung auf Gott widerspricht

dem B. Dieser spricht zwar auch den Satz aus: „in omnium maximo deo quidquid intelligitur, non in eo accidentaliter, sed substantialiter intelligitur, etenim, quae bona sunt, substantialiter de eo, non accidentaliter credimus," dagegen sieht er sich nirgends veranlaßt, diesen Satz dahin zu beschränken, daß er die Trinität als relatives Prädicat (wie Augustin und unser Verfasser) Gottes faßt. Er weiß eben gar nichts von einer Trinität (de interpret. ed. II. Migne t. LXIV. 416). Merkwürdig ist auch der Umstand, daß B., wo er von der Kategorie der Relation spricht, unter anderen das Beispiel pater und filius braucht, aber nicht im Entferntesten dabei der christlichen Trinitätslehre gedenkt. Wie nahe lag einem christlichen Theologen bei Erörterung dieser Kategorie ein Blick auf die Trinitätslehre, nachdem Augustin sie für die Lösung einer trinitarischen Frage in Anspruch genommen hatte, und mußte nicht B., wenn er ein solches christlich-theologisches Interesse hatte, wie es unser Tractat voraussetzt, bei den Beispielen pater und filius an die Trinitätslehre denken? (cf. Migne LXIV. 228.) Weit entfernt aber, dies zu thun, stellt er vielmehr Sätze auf, mit denen die damalige Trinitätslehre und, was wichtiger ist, unsere Abhandlung sich nicht in Einklang bringen läßt, wie sich sogleich zeigen wird.

Zu Cap. 6.

Aristoteles definirt (categor. c. 7) das Relative ausdrücklich als das, welches als das, was es ist, von Anderem ausgesagt wird oder wie immer sonst in Beziehung zu einem Anderen steht (*πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον*). Diese Definition präcisirt er selbst alsdann dahin, daß er das Relative als das bezeichnet, dessen Sein mit dem in gewisser Weise zu etwas sich Verhalten zusammenfällt (*ἔστι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι τ' αὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν*). Damit soll aber natürlich nicht aufgehoben werden, daß das Etwas ein Anderes sein muß. Wenigstens B. — und darauf allein kommt es uns an — interpretirt die Worte so: „Atque hoc est, quod ait (Aristoteles): sed sunt ad aliquid (= relativ), quibus hoc ipsum esse est ad aliquid quodammodo se habere, ac si diceret: quorum substantia est ad aliquid aliud referri et quae ita sunt, ut ipsa id quod sunt ad aliud referantur, et esse eorum sit ad aliquid aliud referri" (Migne LXIV. p. 236). Dem widersprechend sagt der Verfasser unseres Tractats: die relative Aussage sei nicht immer der Art, daß sie in Beziehung auf etwas vom Subject Verschiedenes prädicirt werde. Herr und Diener seien freilich verschieden, aber so sei es bei der Trinität nicht. Er hatte vorher gesagt, Vater,

Sohn und h. Geist seien zwar nicht dieselben, aber doch dasselbe. Hierdurch ist ausgeschlossen, daß der Vater „aliquid aliud“ ist, als der Sohn u. s. w., der Verfasser widerspricht also den Worten des B. Die Worte aber, mit denen er seinen Satz begründet, sind wahrscheinlich durch eine Stelle des B. veranlaßt, den der Verfasser ohne Zweifel (sowie den Augustin) kennt, aber nicht überall verstanden hat. B. führt (a. a. O. S. 219) als Beispiele relativer Verbindungen, bei welchen das aufeinander Bezogene mit demselben Worte bezeichnet werde (was z. B. nicht der Fall ist bei der Verbindung der Correlate Herr und Knecht), die Sätze an: simile simili simile est; aequale aequali aequale est (d. h. nicht etwa: zwei Größen, welche einer dritten gleich sind, sind einander gleich, sondern einfach: das Gleiche ist dem gleich, welches ihm gleich ist), ohne natürlich die Vorstellung aufzugeben, daß die beiden einander ähnlichen oder gleichen Dinge dennoch verschiedene Dinge sind. Der Verfasser setzt hinzu: idem ei, quod est idem, idem est, welches Beispiel B. nicht gebraucht hatte, reißt jene Sätze aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang heraus und verwendet sie, nachdem er selbst einen den Sinn verändernden Zusatz gemacht, für den Beweis, daß in der Trinität die Relation sich nicht auf ein Anderes, sondern auf dasselbe, nämlich Gott, beziehe. Das Verhältniß des Vaters zum Sohne und beider zum h. Geist sei ein ähnliches, wie das Verhältniß dessen, was dasselbe ist, zu dem, was dasselbe ist. So zeigt sich also auch hier, daß der angebliche und der wirkliche B. nicht miteinander übereinstimmen.

III. Stil und dialektische Form der Abhandlung.

Wir müssen anerkennen, daß der angebliche Theologe B. in seiner Schreibart dem Philosophen B. ähnlich ist. Vom Stil eines Augustin ist dieselbe grundverschieden, schon deshalb, weil dieser sich eigentlich nie in den trockenen Ton der bloßen Lehrhaftigkeit verliert, sondern selbst da noch, wo er Schlußkette an Schlußkette reiht, mehr oder weniger an den Ton des Hymnus anstreift. Ebensowenig erinnert die Diction unseres Verfassers an die jener Väter, die sich in einer gelassenen, vom hymnischen wie vom syllogistischen Stil gleich weit entfernten, paränetischen, kirchlich-biblischen Sprache bewegen. Der Stil unseres Verfassers ist vielmehr der scholastische, der sich durch Nüchternheit, schwerfällige Akribie und Vermeidung

jeglichen Ausdrucks individueller Lebendigkeit auszeichnet. Für diesen Stil waren die logischen Schriften des B. Vorbild, und Laurent. Valla hat recht, wenn er sagt: „Boethius nos docuit barbare loqui.“ Wir müssen indeß falschen Folgerungen, die man aus jenem Zugeständniß ziehen könnte, vorbeugen.

Zuerst nämlich ist zu bemerken, daß die gemeinsame scholastische Färbung an sich gar nicht die Identität der Verfasser zu beweisen vermag. Von Isidorus Hispalensis bis gegen Ende des Mittelalters sind unendlich viele Bücher in diesem Stile geschrieben worden; weil er eines eigenthümlichen Gepräges fast gänzlich unfähig ist und der Geist dieser ganzen Literatur, deren Absicht ist, fertige kirchliche Formen durch aristotelische Logik gegen Einwände des reflectirenden Verstandes sicher zu stellen, im Ganzen derselbe bleibt, so sehen sich die scholastischen Schriftwerke in stilistischer Beziehung alle einander sehr ähnlich. Es sind zwar nicht nur die eigentlichen Mystiker, welche sich von den Banden dieser Sprache frei machten, sondern auch ein Theil der sogenannten Scholastiker; aber der größte Theil der kirchlichen Schriftsteller jener Jahrhunderte steht unter der Herrschaft der boethianischen Schreibart. Daß nun unser Verfasser nicht später, als im achten Jahrhundert, gelebt hat, ist sicher; allein um so begreiflicher wird, daß er ähnlich schreibt wie B., ohne B. zu sein. Bei allen derartigen Fragen muß man doch den Canon festhalten: daß Aehnlichkeiten sich oft eben so gut aus bewußter oder unbewußter Nachahmung, als aus Identität der Schriftsteller erklären. Zumal nun in den ersten Jahrhunderten nach dem Zeitalter des B. wurde dieser von Clerikern, welche einen Zug zur Dialektik in sich spürten, mehr gelesen, als irgend ein anderer Schriftsteller, seine Schriften waren rücksichtlich des trivium und quadrivium neben denen des Cassiodorus und weniger Anderen der Katechismus der Gelehrten. Man schöpfte die Kenntniß des Aristoteles und Porphyrius fast nur aus dem B.; wenn man sich deren Methode aneignen wollte, so studirte man diesen, und leicht konnte es geschehen, daß man sich dabei auch seinen Stil vollkommen aneignete[1]).

[1]) Wie heutzutage viele Latinisten nicht nur im Allgemeinen den Geist der lateinischen Sprache, wie er im Cicero zur Erscheinung kommt, in sich aufnehmen, sondern ganz individuell ciceronianische Phrasen für die einzig möglichen und eigentlich classischen Ausdrücke gewisser Gedanken halten.

Daß nun unſer Verfaſſer nicht ſelbſt B. iſt, ſondern dieſen nur ſtudirt hat, geht aus der Verſchiedenheit der Sprache hervor, die trotz der Aehnlichkeit unleugbar iſt. B. ſelbſt gehörte kaum noch dem eiſernen Zeitalter der römiſchen Literatur an. Selbſt in ſeinem Dialoge vom Troſte der Philoſophie, der hinſichtlich des Stils ſein beſtes Schriftwerk iſt, finden ſich Ausdrücke, Wortformen und Conſtructionen, die auch Römer, die ſelbſt nicht mehr dem goldenen Zeitalter der lateiniſchen Sprache angehören, als barbariſch bezeichnet haben würden[1]). Selbſt wenn man die philoſophiſchen Schul- und Kunſtausdrücke abzieht, bleibt viel Unclaſſiſches übrig, z. B. die Häufung abſtracter Subſtantiva und zügellos gebildeter Adverbien. Allein trotz alledem ſind altrömiſche Grundſchichten, Reſte antik-claſſiſcher Sprach- und Denkweiſe nicht zu verkennen; den B. hat das *Studium* des Cicero und der römiſchen Dichter über die Barbarei *ſeiner Zeit* erhoben und vor dem äußerſten Grade des Unclaſſiſchen bewahrt. Seine Vorreden, z. B. zu den Büchern über die Arithmetik und Muſik, zeigen trotz ſchwerfälliger und barbariſcher Ausdrücke (z. B. moralitas) noch eine gewiſſe römiſche Urbanität und überhaupt römiſches Bewußtſein. Von allem dieſem iſt in der Abhandlung de trinitate faſt keine Spur vorhanden, während ſie an ſchiefen und unclaſſiſchen Ausdrücken[2]) verhältnißmäßig viel reicher iſt, als die ächten Schriften des „letzten Römers". Die nothdürftigſten grammatiſchen Kenntniſſe fehlen ihrem Verfaſſer nicht, aber für das römiſche Idiom hat er keinen Sinn, ſondern ſein Stil erinnert an das Mönchslatein ſpäterer Jahrhunderte. In der etwas künſtlichen und geſuchten Wortſtellung ahmt er allerdings dem ächten B. nach.

Vor Allem aber unterſcheidet er ſich von dieſem durch die oft geradezu unlogiſche Satzverbindung und Gedankenentwickelung. Vielfach iſt es ſchwierig, wo der Verfaſſer zwei Sätze durch die Partikeln nam oder igitur verbindet, einzuſehen, inwiefern der folgende einen Grund oder eine Folge des vorhergehenden enthält, ſo z. B. in dem Satz: In naturalibus igitur rationaliter, in mathematicis disciplinaliter cet. (Cap. 2.) Unmotivirte Verbindungen durch die

[1]) S. den Nachweis bei Obbarius pag. XXII ff.

[2]) So z. B. in der Vorrede *igniculum* mentis *illustrare*. Feuer kann man wohl anfachen, aber nicht erleuchten. Raris, id est, vobis colloquor, ich rede zu Seltenen, d. h. zu Euch! Quantum — tam, anſtatt quanto — tanto.

Causalpartikel enthält besonders auch Cap. 4[1]). B. dagegen hat nicht umsonst sich vorzugsweise mit dem Organon des Aristoteles beschäftigt, und man kann nicht behaupten, daß die aristotelische Theorie von den Schlußfolgerungen, die er dargestellt und commentirt hat, in seiner Praxis sich nicht bewährt habe. In Verbindung mit diesen Thatsachen nun erregt ein Umstand Verdacht, welcher, abgesehen von jenen, für die Aechtheit unserer Abhandlung sprechen könnte. Wir geben nämlich zu, daß außer der scholastischen Färbung überhaupt auch viele einzelne Phrasen der Abhandlung an Stellen des B. erinnern. Vergleicht man die Vorrede zu den Büchern de arithmetica und zu lib. IV. (auch I. und II.) in topica Ciceronis mit unserem Prolog, so wird man eine Uebereinstimmung theils einzelner Gedanken, theils einzelner Ausdrücke bemerken, die schwerlich zufällig ist[2]). Allein dies spricht in Verbindung mit den oben erwähnten

[1]) Gleich das erste nam ist nicht zu erklären; ebensowenig das zweite u. s. w.

[2]) In der Vorrede in top. Cic. lib. IV. heißt es: nosti oblatrantis morsus *invidiae*, nosti, quam facillime in difficillimis causis *livor* iudicium ferat. Ebenso beklagt sich unser Verfasser darüber, daß ihm theils callidus *livor*, theils ignava *segnities* begegne, welchem letzteren Ausdruck wiederum die Beschwerde (ebendaselbst lib. II. praef.) entspricht, daß gewisse Leute die Uebrigen sua *segnitie* metiuntur, Andere tantae disciplinae rationem *culcant* (d. h. mit Füßen treten), wofür unser Verfasser seinerseits das Compositum proculcare gesetzt hat (proculcanda proiecerit). — In der praef. ad arithm. lib. I. heißt es: quae ex sapientiae doctrinis elicui; praef. in top. Cic. lib. I.: ex disciplinarum liberalium sumptum penu. In unserer Vorrede wird dies nachgeahmt, aber mit einer Uebertreibung: ex intimis sumpta philosophiae disciplinis. — In der Arithmetik (praef.) spricht ferner B. von dem longis tractus otiis labor, unser Verfasser von investigata diutissime quaestio. Jener sagt (ebendas.), er habe die weitläufige Abhandlung des Nicomachus kurz zusammengefaßt, und braucht die Ausdrücke: moderata brevitate collegi. Pseudo-Boethius sagt demgemäß: stylum brevitate contraho (freilich bei ihm hat die Kürze einen anderen, etwas wunderlichen Zweck, nämlich den nicht Einsichtsvollen das Verständniß unmöglich zu machen). — Dort heißt es: vides igitur, ut tam magni laboris effectus tuum tantum spectet examen nec in aures prodire publicas nisi doctae sententiae astipulatione nitatur .... tu tantum dignus eo munere videbare .... laboris mei primitias doctissimo iudicio consecrabis. Dem entsprechend erwartet der falsche B. lediglich das Urtheil seines Adressaten. Einen Theil jener Worte seines Vorbildes hat er wahrscheinlich mißverstanden: er seinerseits will gar kein anderes Publicum, als seinen (oder seine) Adressaten, während der wirkliche B. sein Werk dem Publicum nicht vorenthalten, aber freilich nicht eher vorlegen will, als bis es durch das zustimmende Urtheil seines Schwiegervaters gleichsam die Weihe empfangen haben werde. Wahrscheinlich ist auch der Ausdruck tam facilior esse debet (die

Differenzen nicht für die Aechtheit unſeres Tractats, ſondern führt auf die Vermuthung, daß der Verfaſſer die Vorreden des wirklichen B. ſtudirt hat, um denſelben die ſeinige nachzubilden, vielleicht ſogar, um den Leſer glauben zu machen, er habe ein Werk des B. vor ſich. Wir würden auf jene Uebereinſtimmung kein Gewicht legen, wäre ſie nicht bei der großen Kürze der Vorrede unſerer Abhandlung zu auffallend. Sie erklärt ſich aber, wie bemerkt, durch die Annahme, daß ein Anderer, ſei es nun mit der Abſicht, ſein Werk dem B. unterzuſchieben, oder ohne dieſe Abſicht, gewiſſe Vorreden dieſes Schriftſtellers für ſein Werk benutzt hat. Doch würden wir nicht wagen, auf ſolche Erſcheinungen allein, wie es auf anderen Gebieten der Kritik neuerdings zuweilen geſchieht, unſer Verwerfungsurtheil zu gründen.

IV. Zuſammenfaſſung der gegen die Aechtheit ſprechenden Gründe.

Wir haben in dem Vorhergehenden von Stufe zu Stufe neue Gründe entdeckt, welche gegen die Aechtheit unſerer Abhandlung entſcheiden. Zum Schluß ſtellen wir noch einmal, was etwa für dieſelbe zu ſprechen ſcheint, und das, was dieſem gegenüber[1]) ſteht, zuſammen.

Daß nun das Problem, welches ſich der Verfaſſer ſtellt, in die Zeit des B. allenfalls paßt, ſoll nicht in Abrede geſtellt werden. Allein es läßt ſich nicht leugnen, daß es in die folgenden Jahrhunderte eben ſo gut paßt. Müßte nicht die Schrift, weil ſie bereits im achten Jahrhundert citirt wird, für eine ſpäteſtens im achten Jahrhundert verfaßte gelten, ſo könnten wir ſie nach jenem Geſichtspunkte in jedes Jahrhundert des Mittelalters ſetzen.

Achten wir aber auf die Löſung des Problems, ſo finden wir eine große Abhängigkeit von Auguſtin; das Neue und Eigene, welches der Verfaſſer zu dem von dieſem Dargebotenen hinzugefügt hat, zeigt

Abhandlung) ad veniam (Vorrede zu de trin.) durch die Worte (praef. de arithm.): »apud te facilis veniae locus« veranlaßt, und der etwas geſuchte: »nostri studiosus inventi«, d. h. intereſſirt für meine Erfindung (auch der Ausdruck inventum findet ſich mehrere Male in der genannten Vorrede des B.) durch den entſprechenden: »communis negotii studiosus« (in top. Cic. lib. IV. praef.) hervorgerufen.

[1]) Die Gründe gegen ein chriſtlich-theologiſches Schriftthum des B. überhaupt wiederhole ich hier nicht, ſondern ſetze ſie voraus.

ſich, wie wir ſahen, als ſehr dürftig. Dem B. iſt eine ſolche Abhängigkeit nicht zuzutrauen. Andererſeits muß freilich jene Anwendung ariſtoteliſch-neuplatoniſcher Logik und jenes rein formaliſtiſche Verfahren in der Beweisführung auffallen, wobei zwar auf die fertige Kirchenlehre, aber nicht auf die h. Schrift und die Väter hingewieſen wird. Letzteres ſcheint nun für die Aechtheit zu ſprechen. Allein dieſe Methode blieb ja nicht Eigenthum des B., ſondern ſie ging auf die folgenden Jahrhunderte über; ferner konnte B., vorausgeſetzt, daß ihm das Intereſſe für den Kirchenglauben nicht fehlte, vermöge ſeines platoniſirenden Gottesbegriffes (der ſich aus der Schrift de consol. ergiebt) zwar allenfalls alexandriniſch-ſpeculative Faſſungen der Trinitätslehre, ſchwerlich aber die kirchliche des fünften Jahrhunderts vertreten. In der Anwendung der Kategorieen zeigt der Verfaſſer einerſeits überhaupt eine große Unbeholfenheit, wie wir ſie dem B. nicht beimeſſen dürfen, andererſeits widerſpricht er darin mehrfach direct der nachweislichen Theorie dieſes Philoſophen, beſonders in der Anwendung der Kategorie der Relation, auf welche ihm gerade am meiſten ankommt.

Schon dieſe Thatſachen erlauben uns nicht nur, ſondern zwingen uns, jenem die Abhandlung abzuſprechen. In Verbindung mit jenen anderen Gründen verdient aber auch der Umſtand Berückſichtigung, daß ſich von einer beſtimmten außerhalb der Perſon des Verfaſſers liegenden Veranlaſſung zur Abfaſſung dieſer Schrift, wie ſie bei den Zeitgenoſſen des B., welche die kirchliche Trinitätslehre in Schriften vertheidigten, ſich nachweiſen läßt, keine Spur findet. Der Verfaſſer polemiſirt zwar beiläufig hie und da gegen den Arianismus, hat aber, wie die Vorrede zeigt, weder Arianern, noch anderen Häretikern gegenüber geſtanden; die Erſteren berührt er nur ein oder zwei Mal in einer rein antiquariſchen Bemerkung.

Hat nun unſere Abhandlung überhaupt keine praktiſche Tendenz, iſt ſie vielmehr die Frucht eines rein gelehrten ſcholaſtiſchen Löſeverſuchs, ſo paßt ſie auch weit beſſer, als in das fünfte oder ſechste, in ſpätere Jahrhunderte, wo Arianismus Name eines überwundenen alten Syſtems, nicht einer noch lebendigen Häreſie war[1]).

[1]) Ein franzöſiſcher Hiſtoriker (du Roure: Histoire de Théodoric le Grand. Paris 1846. tom. II. pag. 144) behauptet, B. habe ſeit der Zeit nach 519, kurz, bevor er (wegen Vertheidigung des römiſchen Senats) bei Theodorich in Ungnade

Aber selbst, wenn sich nachweisen ließe, daß die Abhandlung aus der Zeit des B. herrührte, so bliebe doch immer undenkbar, daß dieser sie verfaßt hat. Aus welchem Grunde, brauche ich hier nicht mehr nachzuweisen, da ich bei der Zeichnung der Grundzüge seines Systems gezeigt habe, daß sein Gott nicht der des Christenthums ist und daß seine Theologie mit der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit nicht vereinbar ist (vgl. ferner meine Bemerkungen zu Cap. 5 und 6).

Die Widmung an Symmachus, den Schwiegervater des B., auf welche sich die Vertheidiger der Aechtheit berufen, stammt offenbar von der Hand eines Späteren und entstand gleichzeitig mit der Annahme, daß B. der Verfasser sei; ihr Urheber war wahrscheinlich ein Abschreiber, der das Werk für ächt hielt und wußte, daß Symmachus der Schwiegervater und Leidensgefährte des B. war, sowie daß er mit diesem in literarischem Verkehr stand; oder, wenn der Verfasser, wie die Compilation seiner Vorrede aus Vorreden des B. anzunehmen allenfalls gestattet, ein falsarius ist, so diente ihm die Aufschrift gleichfalls als Mittel, über den Tractat den Schein zu verbreiten, er habe den B. zum Urheber.

Nun kommen aber viele einzelne Instanzen gegen die Aechtheit hinzu, auf welche wir in den Anmerkungen zu den einzelnen Capiteln aufmerksam gemacht haben. Wir erinnern an die unlogische und unklare Gedankenentwickelung, an welcher die Abhandlung an vielen Stellen leidet, an die wunderlichen Gedanken der Vorrede, an die Thatsache, daß sich der Verfasser den Philosophen fremd gegenüberstellt, endlich an die sonderbaren Bezeichnungen der den einzelnen Theilen der Wissenschaft entsprechenden Arten der Erkenntniß. Auf der anderen Seite ist eine Benutzung des B. von Seiten

---

fiel und in Verdacht gerieth, sich wirklich dem kirchlichen Interesse zugewandt und — was ihm zuvor fern gelegen — sich in theologischen Schriften zum Kirchenglauben bekannt, ohne Scheu, die (arianischen) Gothen und deren König vor den Kopf zu stoßen. Aber das sind nur Ahnungen und in der Luft schwebende Hypothesen, die auf keinen bestimmten historischen Zeugnissen ruhen. Bald, nachdem B. bei Theodorich in Ungnade gefallen, schrieb er im Kerker das Buch vom Troste der Philosophie, dessen Inhalt der kirchlichen Lehre zum Theil schnurstracks widerspricht. Und kurz vorher soll er als Vertheidiger der Kirchenlehre aufgetreten sein!

des Verfassers sehr wahrscheinlich; allein mehrere Stellen, die auf eine solche hinweisen, erklären sich, wie wir zeigten, am besten, wenn man annimmt, daß der Verfasser gewisse nachweisliche Stellen des B. mißverstanden oder mißbraucht habe.

Endlich ist der Stil des Verfassers von dem des Aniciers verschieden und hat nur die scholastische Färbung mit demselben gemein. B. kann daher nicht für den Verfasser gehalten werden. Alles zusammengenommen, müssen wir den Tractat demselben absprechen. Die einzigen Instanzen, welche diesem Verwerfungsurtheil entgegenstehen, sind die Ueberschriften auf den Handschriften und die Ansicht einiger Theologen aus dem achten und neunten Jahrhundert. Diese beiden Stützen, auf welche die Vertheidiger der Aechtheit allein angewiesen sind, reduciren sich zudem auf eine einzige, insofern sie sich selbst auf einander stützen. Die Aufschrift gründet sich auf die (falsche) Ueberlieferung von einem angeblichen theologischen Schriftthum des B., oder die Annahme eines solchen stützt sich ursprünglich auf irrthümliche Ueberschriften einzelner Codices[1]). Was beweisen nun Zeugnisse aus dem achten Jahrhundert in Betreff eines Schriftstellers aus dem fünften (oder sechsten), wenn, wie es hier der Fall ist, außer ihnen Nichts für, Alles gegen die Aechtheit spricht, und Zeugnisse aus dem sechsten und siebenten gänzlich fehlen? Cassiodor und Isidor wissen gar nichts von theologischen Schriften des B., und plötzlich tritt im achten Jahrhundert Alcuin mit der Ansicht auf, unsere Abhandlung rühre von B. her. Wir verweisen in dieser Beziehung auf das oben (S. 35 ff) über alle theologische Schriften Gesagte und wiederholen, daß wir den gewichtigen Gründen gegenüber, die wir so eben zusammenstellten, jenen späteren Zeugnissen aus einer kritiklosen Zeit um so weniger Werth beizulegen vermögen, als die Entstehung der Ansicht, die sie vertreten, so unbegründet diese auch ist, dennoch, wie wir sahen, nicht unerklärlich ist (vergl. S. 13 ff. dieser Schrift). In einer Zeit, wo man die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita für ächt hielt, konnte man sich sehr wohl auch anderen historischen Irrthümern hingeben, und ein solcher liegt hier eben vor.

[1]) In Beziehung auf die Ueberschrift stimmen die Handschriften nicht einmal überein. Vgl. die Note des Vallinus zum Exordium der Abhandlung (ed. Lugd. 1671. p. 269).

Die Abhandlung wurde dem für einen christlichen Märtyrer gehaltenen B. vielleicht zu dem Zweck untergeschoben, ihr Autorität zu verschaffen; seine scholastische Sprache wurde, so weit es anging, nachgeahmt, seine Formeln entlehnt, Ausdrücke aus seinen Vorreden compilirt. Dies ist möglich, freilich nicht gewiß; der Verfasser kann auch unschuldig an dem später sich verbreitenden Irrthum sein. Daß aber B. nicht der Verfasser ist, darf nicht länger bezweifelt werden. Näheres läßt sich nicht angeben, weder die Zeit der Entstehung jenes Irrthums, noch die der wirklichen Abfassung. In dem achten Jahrhundert muß die Schrift freilich vorhanden gewesen sein.

Zehntes Hauptstück.

Die zweite Abhandlung von der Dreieinigkeit.

Utrum pater et filius ac spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur: Ob Vater, Sohn und h. Geist von der Gottheit wesentlich ausgesagt werden.

I. Inhalt.

Der Verfasser dieser Abhandlung glaubt gleichfalls von der Grundlage ausgehen zu müssen, welche der katholische Glaube bildet. Diesem zufolge, bemerkt er nun, müsse die Frage: ob der Vater ein Wesen sei, bejaht werden, ebenso verhält es sich mit dem Sohn; auch von dem h. Geist bezweifelt Niemand, daß er ein Wesen sei. Nimmt man aber alle drei zusammen, so stellt sich heraus, daß sie nicht mehrere, sondern ein Wesen ausmachen. Das einige Wesen der Drei läßt sich nun weder irgendwie zertrennen oder spalten, noch besteht es in einer Verbindung von Theilen zu einem Ganzen; es ist vielmehr ein schlechthin einiges. Alles also, was von dem göttlichen Wesen ausgesagt wird, haben die Drei mit einander gemein, und es ist ein Zeichen, daß etwas vom Wesen der Gottheit gilt, wenn es von den Dreien als einer Einheit und zugleich von jedem Einzelnen besonders ausgesagt werden kann, wie das Prä-

dicat: Gott. Dieſes iſt alſo ein weſentliches. Ebenſo iſt es mit den Prädicaten: Wahrheit, Güte, Unveränderlichkeit, Gerechtigkeit, Macht u. ſ. w.

Was dagegen nur von einer einzelnen Perſon geſagt werden kann, ohne für alle Perſonen zu gelten, darf nicht als weſentliches Prädicat angeſehen werden, es iſt vielmehr ein Prädicat anderer Art. So verhält es ſich nun mit dem Namen „Vater", der ja auf den Sohn und h. Geiſt nicht angewandt werden kann; er bildet demnach kein weſentliches Prädicat der Gottheit. Ebenſo iſt es mit den Namen „Sohn" und „h. Geiſt". Nur dann wären ſie weſentliche Bezeichnungen, wenn ſie einem Einzelnen und allen Einzelnen beigelegt würden. Vielmehr werden ſie offenbar beziehungsweiſe (ad aliquid, in Gemäßheit der Kategorie der Relation) auf Gott angewandt; denn der Vater iſt doch Jemandes Vater, der Sohn Jemandes Sohn, der h. Geiſt Jemandes Geiſt.

Nicht einmal die Dreieinigkeit wird weſentlich von Gott ausgeſagt [denn der Vater iſt nicht die Dreieinigkeit, weil er nicht Sohn und h. Geiſt iſt u. ſ. w.], ſondern die Dreieinigkeit beruht auf der Mehrheit der Perſonen, die Einheit aber auf der Einfachheit des Weſens. Wenn nun die Perſonen eine Theilung (einen Unterſchied) darſtellen (divisae sunt), das Weſen aber ungetheilt iſt (substantia vero indivisa), ſo kann eine von den Perſonen hergenommene Bezeichnung ſich nicht auf das Weſen beziehen. Eine ſolche Bezeichnung iſt aber die Dreieinigkeit, die ja von der Verſchiedenheit der Perſonen herrührt; die Dreieinigkeit bezieht ſich alſo nicht auf das Weſen. Vater, Sohn, h. Geiſt und die Dreieinigkeit werden demnach von Gott nicht weſentlich, ſondern relativ ausgeſagt. Dagegen Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte, Allmacht, Weſen, Unveränderlichkeit, Kraft, Weisheit und alles dergleichen Erdenkliche weſentlich.

Der Verfaſſer ſchließt mit den Worten: „wenn ich recht habe und mit dem Glauben mich in Uebereinſtimmung befinde, ſo bitte ich Dich, mich davon in Kenntniß zu ſetzen; oder, wenn du etwa in einem Punkte anderer Meinung biſt, ſo betrachte genauer, was ich geſagt habe, und verbinde wo möglich Glauben und Vernunft[1])."

[1]) »Haec si se recte et ex fide habent, ut me instruas peto, aut si aliqua re forte diversus es, diligentius intuere, quae dicta sunt, et fidem, si poteris, rationemque conjunge.«

II. Unächtheit.

Ueber dieſen Tractat haben wir ſehr wenig zu bemerken. Er enthält einen einzigen Gedanken, welcher in der ſehr kurzen Abhandlung weitläufig genug auseinandergeſetzt iſt. Neu war derſelbe ſchon zur Zeit des B. längſt nicht mehr. Er war weit beſſer ſchon von Auguſtin entwickelt; in der oben von uns beurtheilten anderen pſeudoboethianiſchen Abhandlung über die Trinität iſt er gleichfalls enthalten, und ſogar dieſe letztere erſcheint, verglichen mit der in Rede ſtehenden, als gedankenreich. Wie jene erſtere einen einzelnen aus Auguſtin herausgegriffenen Gedanken behandelt, ſo beſchäftigt ſich die letztere mit einem einzelnen Gedanken jener, obgleich ſich nicht nachweiſen läßt, daß ſie jünger, als dieſelbe, iſt und daß der Verfaſſer dieſelbe gekannt hat.

Die meiſten Gründe, mit welchen die Urheberſchaft des B. bei jener widerlegt wurde, gelten auch für dieſe, wir wiederholen ſie hier nicht. Um indeſſen wenigſtens Einiges zu erwähnen, bemerken wir noch einmal, daß dieſe ganze Theorie ſich mit der Lehre des B. von den Kategorieen nicht verträgt[1]), und daß B. überall in ſeinen Schriften, wo er von Gott ſpricht, verräth, daß er von einer Dreieinigkeit nichts weiß. Die älteren Vertheidiger der Aechtheit der beiden Abhandlungen über die Trinität behaupten, — ohne jeden Beweis — dieſelben ſeien im Gefängniß geſchrieben. Wird dies nun angenommen, ſo iſt der Widerſpruch zwiſchen ihnen und der Schrift „vom Troſte der Philoſophie" vollends unbegreiflich. Denn dieſe letztere iſt ſicher im Kerker verfaßt. Vorausgeſetzt aber auch, dem B. hätte es an chriſtlich-theologiſchem Intereſſe nicht gänzlich gefehlt und er hätte die Trinitätslehre in einer Schrift vertheidigt, was ihm, beſonders auch nach ſeiner Schrift vom Troſte der Philoſophie zu urtheilen, in Wahrheit ſehr fern lag, ſo würde er ſich doch geſcheut haben, einen der geringſten Gedanken des Auguſtin (de trinit. lib. V.), der zu ſeiner Zeit vermuthlich zu den Trivialitäten der Theologie gehörte, ohne Hinzufügung irgend einer neuen eigenen Idee noch einmal auf's Breiteſte vorzutragen und zwar, ohne den Auguſtin zu nennen. Viel wahrſcheinlicher iſt, daß dieſe Schrift

[1]) Vgl. unſere Bemerkungen zu der vorigen Schrift capp. V. u. VI.

ein dogmatisches Exercitium eines unbekannten Clerikers ist, welcher in einer Zeit und an einem Orte lebte, wo dergleichen Dinge wieder etwas Neues waren.

Ob der Verfasser mit dem, von welchem die erste Schrift de trinitate herrührt, dieselbe Person ist, ist nicht zu entscheiden. Inhalt und Stil sprechen im Allgemeinen dafür. Aber es ist nicht wahrscheinlich, daß jener, wie es in dieser Abhandlung geschehen ist, von einer diversitas der Personen der Dreieinigkeit geredet haben würde. In der Sache stimmen zwar beide Abhandlungen überein; aber vor diesem Ausdruck würde sich der Verfasser der größeren gehütet haben. Die kleinere nun, um die es sich hier allein handelt, soll laut der Ueberschrift an den Diaconus Johannes (I.) gerichtet gewesen sein, welcher später Papst wurde. Diese Meinung entstand vermuthlich gleichzeitig mit der Ansicht, daß die Schrift dem B. ihren Ursprung verdanke. Beide Irrthümer wurden wahrscheinlich theils durch den scholastischen Ton und den formalistischen Charakter, theils noch besonders durch die Schlußworte veranlaßt, in welchen der Verfasser seinen Adressaten auffordert, Glauben und Vernunft zu vereinigen. B. galt nämlich (vgl. S. 13 ff.) in späteren Jahrhunderten neben jenem Johannes für einen Märtyrer des katholischen Glaubens, und man erinnerte sich, so oft man an den B. dachte, zugleich jenes Papstes, der ja gleichfalls und ziemlich gleichzeitig dem Theodorich erlegen war[1]). Beide mußten — so schloß die fromme Phantasie — mit einander in Berührung gekommen sein. Nun kam aber noch ein anderer Umstand hinzu. Weil B. in einer Person ein guter Katholik (nach der Sage) und eine philosophische Autorität war, schien jene Aufforderung, Glauben und Vernunft zu vereinigen, in Niemandes Mund besser zu passen, als in den seinigen. So schrieb man ihm denn eine Abhandlung zu, für die man keinen anderen Verfasser wußte und die man für älter hielt, als sie war. Jede solche logisch-abstract gehaltene Abhandlung über dogmatische Fragen,

[1]) Die Vertheidiger der Aechtheit machen darauf aufmerksam, daß man eine untergeschobene Schrift nicht an einen Diaconus, sondern an eine angesehenere Person, etwa an einen Papst, adressirt haben würde. Indessen eine absichtliche Unterschiebung behaupten wir ja nicht, sondern ein irrthümliches Zuschreiben. Man hatte freilich die Person des Papstes Johannes in's Auge gefaßt, vermuthete aber, daß er die Schrift vor dem Antritt seines Pontificats abgefaßt haben möge.

in der weder eine Bibelstelle, noch ein Kirchenvater erwähnt war, in der ferner kein unmittelbarer Ausdruck von eigentlich religiösem Gefühl sich vernehmen ließ, erinnerte an die logischen Schriften des B. (mit denen sich die Cleriker der auf das Zeitalter ihres Urhebers folgenden Jahrhunderte viel beschäftigten), wie man in der späteren jüdischen Literatur alle Spruchweisheit gern auf Salomo zurückführte, anderer Analogieen zu geschweigen.

Gegen die Aechtheit spricht unter anderen Gründen auch der, daß B., der sich sicherlich vorzugsweise mit ganz anderen Dingen, als christliche Theologie, beschäftigte und sicher kein Theologe war, schwerlich jene Schlußworte des Tractats an den späteren Papst Johannes gerichtet und diesen aufgefordert haben würde, über dem Glauben die ratio nicht zu vergessen, anstatt sich von ihm ermahnen zu lassen, über seinen philosophischen Studien den Glauben nicht zu vergessen, — eine Ermahnung, deren B. gewiß sehr bedurfte. Hätte der Verfasser, wenn auch in kirchlich-apologetischem oder dogmatischem Interesse, einen entschiedenen und kühnen Schritt in die Philosophie hinein gethan und hätte er dabei das Gefühl haben können, solche Einmischung der ratio möchte seinem geistlichen Freunde vielleicht unzulässig erscheinen, so wäre es allenfalls am Platze gewesen, diesem zu sagen: „man dient oft der Kirche am besten dadurch, daß man die Philosophie, die ratio, in ihre Dienste zieht!“ Und in späterer Zeit, wo oft der geringste Versuch, einen Glaubenssatz durch die aristotelische Logik zu stützen, verdächtig erschien, war eine solche Aufforderung, selbst am Schlusse einer solchen Schrift, allenfalls zeit- und sachgemäß. Dagegen hätte zu jener Zeit der spätere Papst Johannes vermuthlich ebenso gut, wie heutzutage wir (und B., wenn er überhaupt kirchlich-literarisches Interesse hatte), gewußt, daß der einzige Gedanke, welchen jener Tractat enthält, ursprünglich von Augustin herrührt; beide mußten ohne Weiteres diesen Gedanken für orthodox halten, und weder konnte der Verfasser, nachdem er ihn auseinandergesetzt hatte, sich gedrungen fühlen, darauf hinzuweisen, daß man Vernunft und Glauben vereinigen müsse, noch konnte der Empfänger einer solchen Abhandlung diese Aufforderung motivirt finden. Ueberhaupt aber, abgesehen von allem Anderen, war B. jedenfalls viel zu ehrlich, zu selbstständig und zu einsichtsvoll, um einem Cleriker, ohne den Augustin zu nennen, eine so

dürftige Abhandlung darzubieten, welche, wie dieser hätte erkennen müssen, einem Plagiat einiger Capitel des Augustinus (de trinit. lib. V.) sehr ähnlich sah. Indem ich im Uebrigen auf das zu der größeren Schrift über die Dreieinigkeit Bemerkte verweise, bemerke ich nur noch, daß sich der wirkliche Verfasser dieser Abhandlung ebenso wenig ermitteln läßt, wie der der so eben angeführten. Der Erste, der sie citirt, ist Hincmar von Rheims (vgl. S. 24. Anmerk.). Sie muß also im neunten Jahrhundert vorhanden gewesen sein.

Elftes Hauptstück.

Die Abhandlung: de persona et natura contra Eutychen et Nestorium.

I. Charakter, Inhalt und Abfassungszeit.

Diese dritte Abhandlung ist unter den theologischen Schriften, welche dem B. zugeschrieben werden, offenbar die bedeutendste. Sie ist es zunächst dem äußeren Umfang nach, aber auch in anderer Beziehung ist sie wenigstens der größeren über die Dreieinigkeit überlegen. Obgleich sie nämlich noch subtilere Fragen, als diese, zu beantworten sucht, so ist ihr Verfasser doch seines Stoffes mehr Herr und weiß seine Gedanken klarer auszudrücken, nicht als ob demselben ein tieferer Blick in das Wesen der Sache zugeschrieben werden könnte, ja er hat sich sogar gleichfalls nicht überall von Verworrenheit frei erhalten. Allein eine größere Gewandtheit, als der Verfasser jener Abhandlung, legt er doch an den Tag. Auch die Latinität ist hier wenigstens besser, als dort, und was die in Rede stehende Schrift genießbarer macht, ist einerseits eine Art von sarkastischer Keckheit[1]), andererseits eine etwas größere religiöse Wärme[2]). Die Gedanken

[1]) So wird dem Nestorius vorgehalten, die beiden Christi, in welche er die Person des Erlösers spalte, ständen sich viel ferner, als Mensch und Ochs.

[2]) Man darf, um diese zu erkennen, freilich nicht bei dem ersten Theile der Abhandlung stehen bleiben.

ſelbſt zeugen von mehr Selbſtſtändigkeit[1]). Solche Wunderlichkeiten, wie ſie uns in den beiden erſten Abhandlungen begegneten, finden wir hier nicht; — kurz, die Schrift hat wirklich einigen bleibenden Werth, was man von den anderen (von dem hiſtoriſchen Werthe rede ich hier nicht) ſchwerlich behaupten kann, und wir kommen bei ihr wenigſtens nicht in die Lage, ſie von vorn herein für des B. unwürdig erklären zu müſſen. Es iſt daher zu verwundern, daß ſie bei den Dogmenhiſtorikern nicht mehr, ſondern weniger Berückſichtigung gefunden hat, als die Abhandlungen über die Dreieinigkeit, welche, wie die Bücher des Auguſtin de trinitate zeigen, faſt gar keinen neuen Gedanken enthalten, während uns hier doch wenigſtens einige wichtige neue Begriffsbeſtimmungen begegnen. Nicht einmal Schröckh, der nicht leicht etwas überſieht, hat ſie einer näheren Berückſichtigung werth gehalten; und unter den Neueren hat — abgeſehen von den Monographen über B. — faſt nur Dorner ihrer einige Erwähnung gethan. Dies erklärt ſich allerdings zum Theil daraus, daß ihre hiſtoriſche Bedeutung inſofern gering iſt, als ſie in die concreten Verhältniſſe und in das Detail der Streitfragen, welche ſie — falls ſie aus dem Jahrhundert des B. herrührt — veranlaßt haben, nicht ſehr tief und lebendig eingreift. Der Verfaſſer macht ſich zwar mit Neſtorius und Eutyches zu ſchaffen, aber er nennt im Uebrigen keinen Namen eines monophyſitiſchen oder dyophyſitiſchen Gegners, und ſeine Abhandlung markirt keine ſchärfer begrenzte Phaſe des langjährigen chriſtologiſchen Streites[2]); indeſſen im Verhältniß zu ihren vermeintlichen Schweſtern hätte ſie mehr Aufmerkſamkeit verdient. Ob ſie aber in Wahrheit in die Zeit des B. zu ſetzen iſt, beſonders aber, ob ſie den B. zum Verfaſſer hat, ſind Fragen, die erſt noch erörtert werden müſſen.

Sie gehört, ihrem Prolog und ihrem Thema nach zu urtheilen, in die Zeit der monophyſitiſchen Streitigkeiten, d. h. in die Zeit nach

---

[1]) Dies gilt allerdings mehr von dem erſten allgemeinen Theil, zum Theil aber auch von dem zweiten, der auch, wo der Verfaſſer vollkommen mit der Kirchenlehre übereinſtimmt, doch wenigſtens eigenthümliche Combinationen zeigt.

[2]) Zum Theil kommt dies freilich vielleicht daher, daß zur Zeit ihrer Abfaſſung (nicht erſt im 6. Jahrh., vgl. unten) die Hauptgegenſätze ſich noch nicht, wie ſpäter, in eine Menge von ſpeciellen Fragen geſpalten hatten.

dem ökumeniſchen Concil von Chalcedon (451); dieſer terminus a parte ante ſteht für ihre Abfaſſungszeit feſt; denn nicht nur Neſtorius, ſondern auch Eutyches gilt in der ganzen Abhandlung als bereits kirchlich verurtheilt. Nähere Zeitbeſtimmungen dagegen ſind ſchwierig. Indem wir die Verhältniſſe, unter denen die Schrift verfaßt wurde, im Folgenden darzulegen verſuchen, ſetzen wir voraus, daß dieſelbe keine abſichtliche Fälſchung enthält[1]). Dazu iſt in der That kein Grund vorhanden. Die in derſelben erwähnten Umſtände haben durchaus nichts Unwahrſcheinliches, die angebliche Veranlaſſung der Schrift iſt eine ſehr wohl denkbare; der ganze Ton macht nicht den Eindruck künſtlicher Nachahmung und tendenziöſer Fälſchung. Nun erzählt[2]) uns der Verfaſſer, er habe in einer Verſammlung den Brief eines Biſchofs vorleſen hören, und in dieſem ſei der Gegenſatz der Kirchenlehre und des Eutychianismus ſo ausgedrückt geweſen: die Anhänger des letzteren ließen ſich den Ausdruck: „Chriſtus beſteht aus zwei Naturen," gefallen; daß er aber auch in zwei Naturen beſtehe, leugneten ſie, während die katholiſche Kirche beides glaube. Dann fährt er fort: „cujus dicti novitate percussus" u. ſ. w. Es iſt ihm alſo damals entweder der ganze Streit oder doch dieſe Faſſung des Differenzpunktes neu geweſen; denn er ſagt, er ſei von der Neuheit dieſes Ausſpruches betroffen geweſen[3]). Wir wollen zu ſeinen Gunſten annehmen, daß das Letztere der Fall war, d. h. daß ihn eben nur dieſe Formulirung des Streitpunktes überraſcht

---

[1]) Eine ſolche enthält wohl nicht einmal die Ueberſchrift, welche den V. zum Verfaſſer, den Diaconus Johannes zum Adreſſaten macht; ob dieſe aber trotzdem auf einem Irrthum beruht oder nicht, iſt eben die Frage.

[2]) »Meministi enim, quum in concilio legeretur epistola, recitatum, Eutychianos *ex* duabus naturis Christum consistere, confiteri; *in* duabus, negare: catholicos vero utrique dicto fidem praebere; nam et ex duabus eum naturis consistere et in duabus apud verae fidei sectatores aequaliter credi. Cujus dicti novitate percussus, harum conjunctionum, quae ex duabus naturis vel in duabus consisterent, differentias inquirebam, multum scilicet referre ratus, nec puto inerti negligentia praetereundum, quod episcopus, scriptor epistolae, tanquam valde necessarium praeterire noluisset.« etc.

[3]) Selbſt, wenn man den Ausdruck novitas nicht ſubjectiv faßt, ſo daß er ausdrückt, das dictum ſei dem Verfaſſer neu geweſen, ſondern objectiv, ſo daß er bezeichnet, daß jenes dictum an ſich ein novum atque inauditum ſei, ſo würde doch der Ausdruck percussus unſere Folgerung rechtfertigen.

habe. Für unſere Folgerung iſt übrigens ziemlich gleichgültig, welches von beidem gemeint iſt. Es muß uns nämlich unter allen Umſtänden in Verwunderung ſetzen, daß dem Verfaſſer erſt jetzt bekannt geworden iſt, daß der Gegenſatz der monophyſitiſchen[1]) und (kirchlich) dyophyſitiſchen Partei in jenen beiden Formeln (einerſeits nur ex, andererſeits ex und in duabus naturis) ſich ausdrückte. Schon vor dem chalcedoniſchen Concil war dieſer Gegenſatz der Art, daß er in dieſen Formeln ſeinen Ausdruck fand, obwohl freilich ſchon das bloße ex das äußerſte Zugeſtändniß der (cyrilliſch-eutychianiſchen) monophyſitiſchen Partei war. Vollends nun um die Zeit jenes Concils ſpielen dieſe Präpoſitionen als charakteriſtiſche Merkmale der beiden ſich gegenüberſtehenden Auffaſſungen eine ſo wichtige Rolle, daß ihre Bedeutung Keinem, der an den kirchlichen Streitigkeiten jener Zeit irgendwie theilnahm, entgehen konnte[2]). Wenn nun jene Faſſung des Gegenſatzes dem Verfaſſer noch neu iſt, ſo muß entweder die veranlaſſende Urſache ſeiner Schrift (d. h. eben jene Verſammlung, in welcher der erwähnte biſchöfliche Brief verleſen wurde) in die Zeit unmittelbar nach dem chalcedoniſchen Concil[3]) gefallen ſein, oder er ſelbſt ſtand den kirchlichen Händeln wie ein Privatgelehrter überhaupt ſo fern, daß man aus dem Thema ſeiner Schrift und der Art der Behandlung dieſes Themas nicht im Entfernteſten auf das, was vor ihm und um ihn geſchah, d. h. auf die gleichzeitigen kirchlichen Streitigkeiten und brennenden Fragen, folglich nicht auf die Zeit der Abfaſſung der Schrift, ſchließen kann.

Es iſt nicht denkbar, daß vierzig bis ſechszig Jahre nach 451 die eigentliche Quinteſſenz der chalcedonenſiſchen Beſchlüſſe, welche, ſeitdem ſie gefaßt waren, das Schiboleth der kirchlichen Partei und die Zielſcheibe der monophyſitiſchen Angriffe wurden, einem römiſchen Theologen, ja einem Laien, der ſich einigermaßen für die kirchlichen

---

[1]) Wir bedienen uns dieſes Ausdrucks im allgemeinen Sinn, ohne ſpeciell die nachchalcedonenſiſchen Monophyſiten zu meinen.

[2]) Vgl. Dorner, 2. Th. 2. Aufl. S. 125 ff.

[3]) Der berühmte Brief Leo's an den Flavian, in welchem die in Rede ſtehende Formel der Eutychianer gleichfalls vorkommt, wurde ſehr bald überall in der katholiſchen Welt bekannt, ſelbſt unter Laien. Vgl. die Note des Chifflетius im Anhang zu ſeiner Ausg. der WW. des Vigilius Tapsensis (Divione 1664. p. 84).

Fragen interessirte, noch neu sein konnte, so daß er damals noch erst der Kenntnißnahme von dem Inhalte eines solchen Briefes bedurfte, um auf jene Formeln aufmerksam zu werden. Einem Fulgentius von Ruspe z. B. sind diese Formeln nichts weniger als neu (cf. de trin. ad Felicem cap. 5).

Wir halten daher für wahrscheinlich, daß die Abhandlung bald nach dem Chalcedonense[1]) verfaßt ist; denn uns für die andere Seite der Alternative zu entscheiden, haben wir keinen Grund. Wir haben zwar schon oben bemerkt, daß der Verfasser nicht sehr lebendig in die momentanen Zeitfragen eingreift, es ist in seiner Schrift keine bestimmte Phase des Streites ausgeprägt, er beruft sich nicht ausdrücklich auf Leo oder andere Urheber und Vertreter der chalcedonischen Schlüsse. Allein er ist doch so weit bekannt mit den Einwürfen der Eutychianer und Nestorianer, erklärt sich so vielfach gegen die landläufigen Formeln, welche man beiden Parteien im Laufe des Streites andichtete, bedient sich so oft bei der Bekämpfung jener Häresen der bei den Vertretern der Kirchenlehre üblichen Analogieen, stimmt überhaupt im Allgemeinen so sehr mit den übrigen Vertheidigern des Chalcedonense, z. B. Vigilius von Tapsus, überein, daß wir ihn nicht für einen dem Kampfplatz ganz fern stehenden theologischen Dilettanten halten dürfen. Daß er aber jene gröbere, allgemeine Fassung der Antithese zum Text seiner Abhandlung macht, daß er nicht etwa gegen später hervorgetretene feinere Nuancirungen des Monophysitismus, z. B. speciell gegen Severianer oder Julianisten, auftritt, dieser Umstand spricht eben für eine frühzeitigere Abfassung. Gegen diese unsere Ansicht, welche unten noch weitere Begründung finden wird, scheint nun freilich Einiges zu sprechen, was Suttner (a. a. O. S. 17), zum Theil in Uebereinstimmung mit Aelteren, die gleich ihm B. für den Verfasser der Schrift halten, neuerdings gel-

[1]) Martianus Rota (cf. Migne patrol. curs. compl. tom. 63. p. 546) meint, der erwähnte Brief eines Bischofs sei der bekannte Brief Leo's an Flavian selbst (vgl. Dorner a. a. O.). Dies ist nicht gerade unmöglich, hat wenigstens nicht mehr gegen sich, als die sogleich zu erwähnende Hypothese des Vallinus. Der Brief des Leo konnte sehr wohl zu Rom in einer Versammlung vorgelesen werden. Was dagegen Martianus Rota von der Zeit der Geburt des B. sagt, ist unhaltbar. Dies kümmert uns aber nicht, weil wir den B. nicht für den Verfasser der Schrift halten.

tend gemacht hat. Wir ſind mit der Behauptung des genannten Gelehrten einverſtanden, daß der Verfaſſer „in einer Zeit lebte, wo römiſche Sprache und Sitten noch lebendig waren," und daß derſelbe Kenntniß der griechiſchen Sprache verräth. Aber daraus folgt ſehr wenig, und beides paßt noch beſſer, wenn wir den Verfaſſer für älter, als B. halten, als wenn wir ihn in die Zeit des letzteren ſetzen oder gar B. für den Verfaſſer halten. Daß „die Behandlung eines Dogmas auf dialectiſchem Wege zur Zeit des Verfaſſers etwas Neues war, und eine lateiniſche Terminologie dazu aus dem Griechiſchen erſt noch zurechtgebildet werden mußte," iſt nur halb wahr, würde übrigens, wenn es wahr wäre, gleichfalls für unſere Anſicht ſprechen. Solche das gewöhnliche Maß kaum überſchreitende Kenntniß der griechiſchen Philoſophie, beſonders der des Ariſtoteles, wie ſie der Verfaſſer verräth, iſt der lateiniſchen Kirche nicht erſt durch B. zugänglich geworden. Es bedurfte kaum eines Mehreren, als eines Studiums der griechiſchen Kirchenväter und des Auguſtin, um die griechiſche Philoſophie ſo weit zu kennen, wie der Verfaſſer ſie kennt. Die techniſchen Ausdrücke, deren er ſich bedient, und die er freilich ſchärfer faßt, als es gewöhnlich geſchah, wie *ὑπόστασις, φύσις, πρόσωπον, οὐσία*, waren ſämmtlich ſchon während, ja vor der Zeit der arianiſchen Streitigkeiten im Gebrauch geweſen. Am wenigſten läßt ſich behaupten, daß Ariſtoteles „allein durch B. bekannt geworden wäre"; dies paßt auf die erſten Jahrhunderte des Mittelalters, wo die philoſophiſche Bildung wieder gleichſam von vorn anfangen mußte, aber nicht auf das fünfte (und ſechste) Jahrhundert. Unter den Arianern gab es Ariſtoteliker genug und durch Vermittelung der Neuplatoniker und älteren griechiſchen Kirchenväter war vieles Ariſtoteliſche in die philoſophiſche und kirchliche Schulſprache übergegangen, wenn man auch behaupten darf, daß eine gründliche Kenntniß der ariſtoteliſchen Logik erſt durch B. wieder angebahnt wurde. Uebrigens hat man von dem Ariſtotelismus unſerer Abhandlung eine übertriebene Vorſtellung. Von den meiſten Definitionen, welche ſie enthält, weiß der Stagirite nichts[1]) und ebenſo-

[1]) So kommt z. B. *ὑπόστασις* in der Bedeutung, in der es bei unſerem Verfaſſer vorkommt, bei Ariſtoteles und überhaupt bei den griechiſchen Philoſophen nirgend vor. Der Begriff iſt freilich ariſtoteliſch.

wenig sein Dolmetscher B. Daß dieser am wenigsten sich so verächtlich über Aristoteles aussprechen würde[1]), wie es der Verfasser thut, davon weiter unten[2]).

Nun hat aber Vallinus eine von einigen Neueren[3]) vertheidigte allerdings scharfsinnige Hypothese aufgestellt, welche unsere Behauptung zu widerlegen scheint. Vallinus will nämlich in einem Schreiben der vom Kaiser Anastasius verfolgten griechischen Bischöfe, welches diese im Jahre 512 an den Papst Symmachus richteten, jenen Brief wiedergefunden haben, durch dessen Vorlesung in einer öffentlichen Versammlung der Verfasser, wie er im Prooemium sagt, zum Nachdenken über die christologische Streitfrage und mittelbar zu unserer Abhandlung angeregt worden ist. Jenes Sendschreiben griechischer Bischöfe soll mit unserer Abhandlung so viel Verwandtschaft haben, durch so viele Gedanken und Ausdrücke an dieselbe erinnern, daß die Identität der beiden Briefe nicht bezweifelt werden könne. Wir wagen sie dennoch zu bezweifeln. Vergleicht man nämlich den genannten Brief[4]) mit unserer Abhandlung, so findet man allerdings einige Anklänge[5]). So weit aber solche vorhanden sind, erklären sie sich aus der Identität des behandelten Themas und sind durchaus nicht auffallend. Wörtlich übereinstimmende Sätze finden sich gar nicht; die Aehnlichkeiten aber, welche wirklich vorhanden sind, finden kaum weniger zwischen unserer Abhandlung und jeder beliebigen Schrift, welche in jenem Jahrhundert in Sachen des monophysitischen Streites geschrieben ist, statt. Was beweist z. B. der Umstand, daß die seit langer Zeit für die Differenz charakteristischen Präpositionen in und ex auch in diesen beiden Schriften vorkommen? Was beweist die beiderseitige Bemerkung, daß die Kirchenlehre den Nestorianern und

[1]) Mit den Worten: Aristoteles caeterique eiusmodi et multimodae philosophiae sectatores (Cap. I.) würde B. sich selbst verspotten.

[2]) Es handelt sich hier noch nicht um den Beweis, daß B. der Verfasser nicht sein könne, sondern um den Beweis, daß der Verfasser älter, als dieser, sein könne.

[3]) So Baur und Suttner.

[4]) Mansi VIII. pag. 221—226.

[5]) Welche Baur (p. 35 ff.) und Suttner sorgfältig zusammengestellt haben. Wir bemerken ausdrücklich, daß außer den von beiden ziemlich übereinstimmend zusammengestellten ähnlichen Stellen der Brief und unsere Abhandlung gar keine Aehnlichkeit miteinander haben.

Eutychianern gegenüber die richtige Mitte halte? Derselbe Gedanke findet sich, um nur ein Beispiel anzuführen, in der Schrift des Vigilius Tapsensis[1]), und wie man zwischen dieser und unserer Abhandlung deshalb noch keine nähere Beziehung statuiren darf, weil in beiden der Satz vorkommt (S. 19. Joh. 3, 13): „nemo ascendit in coelum, nisi qui de coelo descendit“ (vgl. unsere Abhandlung cap. 5 fin.), ein Satz, auf den sich ein Theil der Monophysiten für ihre Behauptung eines unmittelbar himmlischen Ursprunges des Fleisches Christi berief: ebensowenig folgt aus jenen Sätzen eine Abhängigkeit unserer Abhandlung von jenem Briefe der griechischen Bischöfe.

Was vollends die Hypothese von der Identität beider Briefe geradezu als unhaltbar erkennen läßt, ist Folgendes. Jener Brief wurde von einer Mehrzahl von griechischen Bischöfen an Symmachus gerichtet; in unserer Abhandlung ist von dem Schreiben eines Bischofs die Rede. Nun meint man zwar, damit wäre der Concipient bezeichnet, der im Namen jener griechischen Bischöfe geschrieben habe. Allein diese Annahme ist sehr gezwungen; es wäre nicht viel anders, als wenn man den Inhalt gewisser Briefe des Apostels Paulus als Meinung nicht sowohl dieses Apostels, als vielmehr dessen betrachten wollte, dem er dictirt hat. Daß der in unserer Abhandlung erwähnte Brief ursprünglich griechisch abgefaßt gewesen und dadurch die genaue Prüfung griechischer Ausdrücke von Seiten des Verfassers veranlaßt worden sei, ist rein aus der Luft gegriffen.

Die Richtigkeit der Hypothese des Vallinus läßt sich also nicht nur nicht beweisen, sondern sie hat sogar positive Bedenken gegen sich; sie kann uns daher an unserer Vermuthung nicht irre machen, daß die Abhandlung bald nach den chalcedonensischen Beschlüssen abgefaßt worden ist.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen müssen wir aber theils zur Charakterisirung der Abhandlung an und für sich, theils um der Frage nach dem Verfasser willen, näher auf deren Inhalt eingehen.

[1]) Longe separati estis, *in medio* est via, quam reliquistis. Sabellius und Arius, die Manichäer und Photinus, Nestorius und Eutyches werden darauf aufmerksam gemacht, daß sie sich gegenseitig widerlegten, und die Wahrheit die in der Mitte liegende Kirchenlehre sei. Contra Eutych. lib. II. cap. 3. ed. Chifflet. pag. 15.

II. Der christologische Standort des Verfassers.

Der Verfasser will hauptsächlich den Eutyches widerlegen und die Kirchenlehre gegen ihn vertheidigen, wendet sich indessen in der That nicht minder gegen den Nestorius, und zwar behandelt er nicht nur den Nestorianismus, sondern auch den Eutychianismus, welcher nach seiner kirchlichen Verwerfung im Verlauf des monophysitischen Streites noch bedeutende Variationen und Modificationen erlitt, wie fertige Systeme, ebenso die katholische Christologie. Demgemäß hält er sich lediglich an das Allgemeine, welches beide Häresen, in welchen verschiedenen Gestalten sie auch zu verschiedenen Zeiten auftraten, nie verleugneten. Dabei erhält er sich, gleich allen orthodoxen Kirchenvätern seiner Zeit, in der Darstellung derselben nicht frei von Uebertreibungen, und legt ihren Urhebern zum Theil Sätze in den Mund, welche sie wahrscheinlich nie ausgesprochen haben[1]). Betrachten wir nunmehr das Einzelne.

1. Allgemeine Definitionen. Die Begriffe: Natur und Person (Cap. 1—3).

Mit gutem Grunde geht er von scharfen Begriffsbestimmungen aus und erklärt sich, ehe er in die christologische Frage selbst eintritt, darüber, was er unter „Natur" und „Person" überhaupt verstehe. Zwar kann man nicht sagen, daß er sich nachher wirklich überall genau an die aufgestellten Definitionen hält und seine Sätze (auch nur, so weit dies möglich war) lediglich aus diesen entwickelt; allein in Folge seines Strebens, alle logisch möglichen Fälle nach dem Satze „divide et impera" zu erschöpfen, herrscht doch im Ganzen Methode in seiner Abhandlung.

Zunächst handelt es sich um den Begriff „Natur". Von diesem nun giebt uns der Verfasser (cap. 1) nicht weniger als vier Erklärungen: Natur, sagt er, schreibt man entweder allem Seienden zu, „allen Dingen, denen irgendwie ein Sein beigelegt wird" (Substanzen und Accidentien), oder allen Substanzen (körperlichen und unkörperlichen), oder in engster Begrenzung nur den Körpern. Demnach kommt Natur entweder allen Dingen zu, welche sind und irgendwie durch den Verstand begriffen werden können; oder man versteht

[1]) Vgl. Dorner, Entwickl. der L. v. d. Pers. Christi. Th. II. 2. Aufl. S. 132.

darunter: was thun oder leiden kann (facere oder pati, Einwirkung ausüben oder erleiden), oder — das Princip der Bewegung, welches einem Wesen an sich, nicht per accidens innewohnt, heißt seine Natur[1]). Dazu kommt noch die letzte Erklärung: Natur ist die jeglichem Dinge eine bestimmte Form (Seinsweise) aufdrückende specifische Differenz[2]). In der christologischen Terminologie, bemerkt nun der Verfasser, rede man von Natur im Sinne der letzten Definition, man verstehe darunter die specifische Differenz.

Dann wird (cap. 2) der Begriff „Person" bestimmt und zwar durch Vergleichung mit dem Begriff „Natur" in Gemäßheit der obigen ersten Definition. Zunächst hebt der Verfasser hervor, daß „Person" ein engerer Begriff[3]) sei, als „Natur" (d. h. Existenz im concreten Sinn, denn dies versteht der Verfasser offenbar unter Natur in jener weitesten Bedeutung). Alles, was Person ist, muß ein existens sein[4]), nicht umgekehrt. Der Begriff „Person" steht also dem

---

[1]) »Natura est motus principium, secundum se, non per accidens.« cf. Aristot. phys. II, 1. (Brandis, Aristot. und seine akademischen Zeitgen. S. 663.)

[2]) »Unamquamque rem informans specifica differentia.«

[3]) Dies und nichts Anderes liegt in den Worten: »praeter naturam non potest esse persona.« Sollte Herr Dr. Dorner bei seinen kritischen Bemerkungen (S. 188) auch den B. im Sinne gehabt haben, so könnte ich nicht ganz mit der Auslegung des verehrten Mannes übereinstimmen. Wenn Pseudo-B. ferner sagt: »videmus personam in accidentibus non posse constitui ... relinquitur ergo, ut personam in substantiis dici conveniat,« so hat man dabei wiederum an die Kategorieen des Aristoteles zu denken, und der Sinn ist: nur was unter die Kategorie der Wesenheit (Substanz) fällt, kann persönlich subsistiren; dagegen kann Nichts, was unter die Kategorieen der Qualität, Quantität u. s. w. fällt (diese alle zusammen heißen, der οὐσία (Wesenheit) gegenüber, συμβεβηκότα oder accidentia), persönlich gedacht werden (vgl. das Beispiel des Pseudo-B.: nigredo etc.). Pseudo-B. redet hier noch gar nicht von der Person und den Naturen Christi. Nach Trendelenburg (Gesch. der Kategorieenlehre. Berlin 1846. und Elem. log. Aristot. adnot. ad §. 3. edit. IV.) sind die Kategorieen des Aristoteles grammatischen Ursprungs. Die ersten vier (οὐσία — Substanz, ποσόν — Quantität, πρός τι — Relation, ποιόν — Qualität) entsprechen nach ihm den Substantiven, Adjectiven und Zahlwörtern, die vier letzten (κεῖσθαι — verb. intransit., ἔχειν — griech. Perfect., ποιεῖν — Activum, πάσχειν — Passivum) den verschiedenen Gattungen des Verbums u. s. w. Unser Verfasser scheint in der That hier nichts Anderes sagen zu wollen, als daß nur Substantivbegriffe Personalbegriffe sein können.

[4]) Wir können nicht sagen: Wesen, denn die accidentia (Bestimmungen, Eigenschaften) sind hier noch miteingeschlossen.

Begriff „Natur" wie Artbegriff dem Gattungsbegriff gegenüber. Die Begrenzung des letzteren, welche behufs Feststellung des Begriffs „Person" nunmehr vorgenommen wird, nimmt aber folgenden Gang. Zuerst werden die Accidentien (bloße Eigenschaften im Gegensatz zu den Trägern derselben)[1]) ausgeschlossen, solche können (z. B. das Weißsein) nie Personen sein, sondern nur die Substanzen. Der Begriff Person deckt sich also nicht mit dem Begriff Natur im weitesten Sinne (erste Definition); denn im weitesten Sinne genommen schließt derselbe auch die Accidentien in sich. Aus den Substanzen aber (welche an sich körperlich oder unkörperlich sein können) werden die nichtlebenden, aus den lebenden die bloß lebenden, nicht zugleich empfindenden, aus den zugleich empfindenden die unvernünftigen ausgeschieden. Unter den vernünftigen endlich wird die von Natur unveränderliche und unleidensfähige (Gott) von denen, welche, weil geschaffen, an sich veränderlich und leidensfähig sind, unterschieden (Engel und vernünftige Seelen). Das Resultat ist demgemäß, daß nur vernünftige Substanzen, d. h. Gott, Menschen und Engel, Personen sein können. Nun werden die Substanzen aber noch nach einem anderen Eintheilungsgrund unterschieden. Wie Aristoteles erste und zweite Wesenheit unterscheidet, d. h. einerseits Eigennamen und Individualnamen überhaupt, andererseits Gattungsnamen: so unterscheidet der Verfasser particuläre und universale Substanzen. Letztere (wie Mensch, Thier als Gattungsnamen) können als allgemeine Begriffe nicht Person sein, sondern nur erstere (wie Cicero, Plato, dieser Mensch).

Als Ergebniß der angestellten Vergleichung wird schließlich (cap. 3) folgende Definition aufgestellt: persona est naturae rationalis individua substantia, Person ist ein vernünftiges Wesen, insofern es als Individuum subsistirt[2]).

---

[1]) In der aristotelischen Kategorieenlehre (vgl. Brandis a. a. O. S. 379), welche sich der Verfasser ohne Zweifel in diesem Punkte aneignet, heißen die neun Kategorieen, welche der Kategorie der Substanz (οὐσία) gegenüberstehen, συμβεβηκότα, accidentia. Letzterer Ausdruck hat also hier nicht ganz die später gewöhnliche Bedeutung.

[2]) Wollte man die Worte ohne Rücksicht auf den Zusammenhang interpretiren, so würde man versucht sein, in den WW. individ. subst. den Hauptbegriff, dagegen in den WW. rat. nat. lediglich eine nähere Bestimmung zu erblicken. Der

Das Eigenthümliche der „Weſen", welche Perſonen ſind, beſteht alſo darin, daß ſie vernünftig ſind und als Individuen exiſtiren. Auf dieſe Begriffsbeſtimmung folgt nun eine etymologiſche Erklärung des Ausdrucks „Perſon" und eine Vergleichung desſelben mit den entſprechenden griechiſchen Bezeichnungen. Die Bezeichnung persona, bemerkt der Verfaſſer, ſei ſceniſchen Urſprungs und komme von personare, sonus her; ſie entſpreche dem griechiſchen *πρόσωπον*, und die Bedeutung des Terminus erkläre ſich daraus, daß auf dem Theater die Larven (personae, *πρόσωπα*) immer beſtimmte menſchliche Individuen repräſentirten. Uebrigens ſei der theologiſche Gebrauch des Wortes lediglich eine Folge der Armuth der lateiniſchen Sprache. Dem Begriffe weit adäquater ſei der griechiſche Ausdruck *ὑπόστασις*; das nämlich ſei *ὑπόστασις*, woran eine Weſenheit zu realer Exiſtenz gedeihe. Weſenheiten [*οὐσίαι*] könnten zwar auch im Allgemeinen [*ἐν τοῖς καθόλου*] (irgendwie) ein Sein haben [*εἶναι δύνανται*], reale Subſiſtenz [*ὑφίστανται*] aber nur in Individuen. Daher heißen particulär (individuell, einzeln) ſubſiſtirende Weſen mit Recht *ὑποστάσεις*[1]).

Nun wird aber, fährt der Verfaſſer fort, dieſe Bezeichnung lediglich auf vernünftige Individuen angewandt, während unvernünftige Thiere doch nicht minder als Individuen das Weſen der Gattungen zu realer Exiſtenz bringen. Das entſprechende lateiniſche Wort (substantia) wird auch keineswegs nur auf die vernünftigen Individuen angewandt. Jener griechiſche[2]) Sprachgebrauch

Zuſammenhang läßt indeſſen dieſe Auffaſſung nicht zu. Naturae rationalis indiv. subst. kann hier nicht heißen: ein Individuum vernünftiger Natur, d. h. von vernünftiger Beſchaffenheit, auch nicht: ein Individuum von der Zahl oder aus der Mitte der Vernunftweſen. Denn die ganze Stelle lautet: »Quocirca si persona in solis substantiis est, atque in his rationalibus [substantiaque omnis natura est] nec in universalibus sed in individuis constat, reperta personae est igitur definitio: persona est naturae rationalis individua substantia. Eine rationalis natura iſt z. B. der Menſch, dies iſt aber zunächſt ein Gattungsbegriff und in dieſem Sinne iſt der Menſch keine Perſon, dagegen „Cato" iſt eine Perſon, denn er ſtellt jenen Gattungsbegriff concret und individuell dar.

[1]) Quum ipsae subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiant substantiam, jure subsistentias particulariter substantes *ὑποστάσεις* appellaverunt.

[2]) Man ſieht, wie ſchwer es dem Verfaſſer wird, ſeine Behauptung, der griechiſche Ausdruck ſei dem Begriff adäquater, als der lateiniſche, aufrecht zu er-

nun erklärt sich nach der Meinung des Verfassers daraus, daß man für die höheren, ausgezeichneten Wesen (im Unterschied von den Thieren u. s. w.) einen besonderen Namen habe fixiren wollen, obgleich der Begriff des ὑφίστασθαι bei Thieren und vernünftigen Wesen derselbe sei; daher verstehe man unter Hypostasen nur vernünftige Individuen. Zum Schlusse zeigt der Verfasser, wie die

---

halten. Uebrigens ist diese Stelle deshalb sehr interessant, weil sie uns einen Wink giebt, wie wir die auffallende Thatsache zu erklären haben, daß ὑπόστασις, welches Wort bis zum vierten Jahrhundert nicht in dem Sinn von persona, sondern, wenn man so will, als Synonymum von οὐσία (substantia) gebraucht wurde, in diesem Jahrhundert allmählich die entgegengesetzte Bedeutung erhalten konnte. Daß es bis dahin und zwar noch im vierten Jahrhundert selbst = οὐσία gebraucht wurde, beweisen zahlreiche Beispiele bei Petav. (theol. dogm. tom. II. de trinit. lib. IV.), so lesen wir z. B. in einem Schreiben der Synode von Sardica (vom J. 347?), einer Synode, die sich ausdrücklich auf den Boden des nicänischen Concils stellt (vgl. Theodoret. h. eccl. II, 6), folgende Worte: μίαν εἶναι ὑπόστασιν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁ. πν. als Ausdruck der orthodoxen Kirchenlehre. Bei Profanschribenten kommt gleichfalls das Wort vor dem vierten Jahrhundert nie in der späteren Bedeutung vor. Der Begriff, den ihm unser Verfasser beilegt, entspricht ziemlich genau dem Begriff des aristotelischen ὑποκείμενον oder οὐσία (dieses letztere hat bei Aristoteles theils die Bedeutung: Wesen — dem kirchlichen Sprachgebrauch entsprechend — theils die entgegengesetzte: Subject, vergl. Trendelenburg a. a. O.), d. h. Träger von Prädicaten, Bestimmungen, Eigenschaften (im Gegensatz zu συμβεβηκότα im logisch-grammatischen Sinn). In diesem Sinn fand es im vierten Jahrhundert seinen Weg in die theologische Terminologie. Dies ist wahrscheinlich daraus zu erklären, daß man weder οὐσία, welches Wort bereits in der entgegengesetzten Bedeutung (= Wesen, substantia) fixirt war, noch ὑπόθεσις (dieses Substantivum würde dem Verbum ὑποκεῖσθαι — bekanntlich als perfect. passiv. von ὑποτιθέναι im Gebrauch — genau entsprochen haben), welches in der Bedeutung „Hypothese" fixirt war, für jenen Begriff in Anwendung bringen wollte und konnte. Man bediente sich aus diesem Grunde des verwandten Wortes ὑπόστασις, und dieses verlor auf diese Weise seine frühere (gerade entgegengesetzte) Bedeutung. Daß dasselbe nun von unserem Verfasser richtig erklärt wird und folglich ursprünglich nichts Anderes bedeutete, als: selbstständiges Subject oder Träger von Attributen (im Gegensatz zu diesen Attributen selbst), ist sehr wahrscheinlich. Ist dies aber der Fall, so paßt es auf alle Individuen, nicht nur auf die Personen der Gottheit und auf menschliche Personen, sondern auf jedes Individuum (auf Thiere und leblose Gegenstände). Dieses letztere wird von einem Theile der altprotestantischen Dogmatiker anerkannt (z. B. von Hollaz), aber keineswegs von Allen (z. B. nicht von Quenstedt); die meisten Neueren übersehen es, während Twesten auf das aristotelische Gepräge und die ursprüngliche Bedeutung des Wortes hingewiesen hat (Dogmat. Bd. II. Abth. 1. 1837. S. 217 ff.).

Ausdrücke persona, substantia und die verwandten essentia und subsistentia (griechisch *πρόσωπον, ὑπόστασις, οὐσία, οὐσίωσις*) auf den Menschen und Gott Anwendung finden. Dabei umschifft er glücklich eine Klippe, an der seine Orthodoxie hätte scheitern können, und entschlägt sich lieber der Folgerichtigkeit, als der Rechtgläubigkeit. Der gegebene Begriff von *ὑπόστασις* = individuelle Subsistenz (sensu concretivo) oder individuell existirendes Wesen, führt nämlich offenbar, auf Gott angewandt, zum Tritheismus, und Johannes Philoponus hat wirklich in seiner aristotelischen Consequenz bei der Anwendung desselben an seiner Rechtgläubigkeit Schiffbruch gelitten. Heißt substantia (im Sinne von *ὑπόστασις* nach obiger Erklärung) das, worin als in einem Individuum der Gattung das Wesen der Gattung zur Erscheinung kommt, so sind die drei Hypostasen der Trinität Individuen des allgemeinen Gattungsbegriffs: Gott. Daher giebt der Verfasser dem Begriff der Hypostase bei der Anwendung auf Gott eine andere Richtung. In Beziehung auf den Menschen sagt er, er sei *ὑπόστασις* atque substantia, quoniam subest caeteris, quae subsistentiae non sunt, d. h. weil der Mensch ein Substrat oder Subject für das Uebrige bildet, was nicht Wesenheit, sondern Eigenschaft ist. In Beziehung auf Gott bemerkt er nur: *ὑφίσταται* substat enim, fügt dann hinzu, daß der kirchliche Sprachgebrauch nicht zulasse[1]), daß man drei substantiae in Gott annehme, und bemerkt schließlich, falls derselbe es zuließe, würde damit ausgedrückt sein, daß Gott allen Dingen, wie er ihnen als Herrscher vorstehe, zugleich als Princip zum Grunde liege, insofern er ihnen zur Existenz verhelfe.

So wird also gerade das, was den Kern der Definition bildet, das Moment der Individualität („*ὑπόστασις* = individua substantia“ nach des Verfassers eigener Erklärung) abgestreift, und der

---

[1]) Zu dieser Bemerkung hat ihn wahrscheinlich auch das, was Augustin de trinit. V, 9. 10. sagt, veranlaßt. Dieser meint, die (bei griechischen Kirchenvätern) übliche Unterscheidung zwischen *ὑπόστασις* und *οὐσία* sei (sprachlich) eigentlich unbegründet. Er seinerseits vermeide aber schon deshalb den Sprachgebrauch una essentia — tres substantiae, weil der Ausdruck tres substantiae Mißverständnisse hervorrufen könne. Er sage daher lieber tres personae. In Folge dieser Ansicht Augustins scheint der Ausdruck tres substantiae (von den Hypostasen der Trinität) seitdem vermieden worden zu sein.

logiſche Sinn (ὑπόστασις = letztes Subject, ſelbſtſtändiger Träger von Attributen) ſchlägt in den realen um, dient lediglich zum Bilde und verliert ſeine Beſtimmtheit und ſeine eigentliche Bedeutung. Hiermit ſind die allgemeinen Definitionen geſchloſſen, ohne daß der Verfaſſer viel durch ſie gewonnen hat. Sie ſind ihm eben ſelbſt über den Kopf gewachſen, er hat nicht vermocht, den logiſchen und metaphyſiſchen Sinn von substare klar zu unterſcheiden[1]).

2. Die Widerlegung des Neſtorius (Cap. 4).

An die Spitze ſtellt der Verfaſſer noch einmal (mit geringen Modificationen) die gefundenen Definitionen: natura est cujuslibet substantiae specificata proprietas (oben unamquamque rem informans specifica differentia). Persona — rationabilis naturae individua subsistentia. Er baut aber nur ſcheinbar auf dieſelben ſeine Widerlegung, im Grunde fängt er wieder von vorn an, ſo daß kein innerer Zuſammenhang zwiſchen ſeinen allgemeinen Begriffserörterungen und dem polemiſchen Theil beſteht. Wie wenig es überhaupt mit dem einſt vielgerühmten Scharfſinn dieſes Pſendo-B. auf ſich hat, ergiebt ſich auch hier — aus der großen Unbeſtimmtheit der Begriffe bei aller Subtilität. Er operirt doch mehr mit Worten, als mit Begriffen. Dies zeigt z. B. der Anfang des Capitels, mit welchem wir es jetzt zu thun haben (cap. 4): in jeder der beiden Definitionen (von natura und persona) kommt das Wort natura vor, aber in verſchiedenen Bedeutungen, während doch eine klare Unterſcheidung der Begriffe „Perſon und Natur" nur dann zu gewinnen war, wenn in der zweiten Definition das Wort natura in dem ſo eben fixirten Sinne genommen wurde. Dies iſt aber nicht geſchehen. Denn man kann in der zweiten ration. nat. nicht mit „ſpecifiſche Differenz" überſetzen. Dies gäbe keinen Sinn und würde der vorher vom Verfaſſer ſelbſt gegebenen Erklärung (ſ. cap. 3) zuwiderlaufen. In einem der folgenden Sätze macht dann der Verfaſſer auf den Irrthum des Neſtorius aufmerkſam. Derſelbe beſteht darin, daß er aus dem Vorhandenſein zweier Naturen in Chriſto folgert, daß auch zwei Perſonen in ihm ſeien. Daß nun Neſtorius dieſe Conſequenz wirklich gezogen hat[2]), läßt ſich nicht nachweiſen.

[1]) Vgl. Trendelenburg: Elem. logices Aristot. edit. IV. p. 56. — Theod. Waitz: Aristot. organ. p. I. pag. 274.

[2]) Vgl. Dorner a. a. O. S. 132.

Aber von dieser falschen Consequenzmacherei hat sich ja fast keiner seiner Gegner frei erhalten, und wir dürfen dem Pseudo-B. daraus keinen besonderen Vorwurf machen, wohl aber aus dem Mangel an Scharfsinn, der sich darin offenbart, daß er glaubt, diese angebliche Folgerung sei durch seine Definitionen widerlegt, was keineswegs der Fall ist; denn durch die bloße Definition (Natur = specifische Differenz oder aber = Wesen) ist entweder gar nichts bewiesen, oder das Gegentheil von dem, was der Verfasser will. Er scheint dies auch selbst zu fühlen. Wenigstens macht er keinen Versuch, seine Behauptung zu erweisen, sondern fängt wieder von vorn an, so daß, wie bemerkt, kein innerlicher Zusammenhang des Vorhergehenden und Folgenden erkennbar ist. Was er aber vorbringt, ist Folgendes: leugnet man die Einheit der Person Christi, so muß man eben zwei Personen in ihm statuiren. Nun fragt sich, wie beide mit einander verbunden sind. Von den etwa denkbaren Arten einer Verbindung berücksichtigt nun der Polemiker nur die, „welche die Griechen ‚κατὰ παράθεσιν' nennen," die Behauptung einer bloß örtlichen Verbindung, eines mechanischen Nebeneinander. Aus einem solchen Nebeneinander zweier Wesen kann kein drittes, kann überhaupt Nichts entstehen, am wenigsten aus zwei Personen, mindestens keine Einheit; was aber nicht Eines ist, ist überhaupt nicht. Da nun Christus ist, ist er eine Einheit, folglich eine Person. Daß es aber zwei Christi gäbe, kann nur ein Verrückter[1]) behaupten. Will man das nicht, nimmt aber doch zwei Personen in Christo an, so wird unbegreiflich, wie man beide mit dem einen Namen Christus bezeichnen kann. Beide haben ja keine Aehnlichkeit, sind nicht mit einander verbunden, und göttliches und menschliches Wesen sind ja an sich himmelweit von einander verschieden. Man macht dann also Christus zu einem bloßen gemeinschaftlichen Namen für zwei ganz verschiedene Dinge. Die h. Schrift kennt keinen solchen doppelten Christus. Ferner hat alles Wunderbare in Christo ein Ende, und an dem Wunder will doch die Kirche festhalten. Es ist ein einzig dastehendes Wunder, daß Gott sich mit der Menschennatur vereinigte, so daß aus zwei verschiedenen Naturen eine Person entstand.

---

[1]) Duos esse dicere Christos, nihil est aliud, nisi praecipitatae mentis insania.

Sind aber in Christo die göttliche Person und die menschliche Person von einander geschieden, so stellt er auch keine Verbindung des göttlichen und menschlichen Wesens dar, und so hat das Wunder ein Ende; es findet dann bei Christo nichts anderes statt, als bei jedem Menschen, mit dem als solchem, mag er auch ein noch so vollkommenes Wesen sein, da er als eigene Person subsistirt, die Gottheit nicht wesentlich verbunden ist.

Wollte aber Nestorius sich damit vertheidigen, daß er sagte, insofern nenne er den Menschen Jesus: Christus, als Gott selbst durch ihn Wunderbares gewirkt habe: so wäre nicht einzusehen, warum man nicht auch den Elementen den Namen „Christus" giebt, denn durch diese bewirkt ja Gott gleichfalls Wunderbares, oder, da die Elemente freilich ohne Vernunft und deshalb unpersönlich sind, wenigstens frommen Menschen, in denen ohne Zweifel Gott wirkt. Eine dynamische Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist ja doch auch in diesen. Nestorius könnte freilich entgegnen: ich gebe zu, daß auch die Christen Gesalbte genannt werden, aber sie werden es nur vermöge ihrer Aehnlichkeit mit dem wirklichen Christus[1]) (im Gegensatz zur Gleichheit). Bei folgerichtiger Durchführung des Nestorianismus aber müßte man sie für wirkliche „Christi" erklären, und Christus hat dann nichts vor den Propheten des Alten Bundes voraus, die ja auch Gesalbte heißen. Ja ein Ochse und ein Mensch stehen in einem näheren Verhältniß zu einander (als Arten einer Gattung, beide sind lebende Wesen), als die Gottheit und Menschheit Christi (wenn man nämlich mit der nestorianischen Theorie Ernst macht).

Die schlimmste Consequenz aber ist die, daß die Menschheit nicht erlöst ist, wenn in Christo zwei Personen sind. Denn Christus konnte nur den erlösen, den er annahm. Wenn aber Gott in ihm nicht mit dem Menschen persönlich Eins ward, so hat er den Menschen nicht wirklich angenommen (assumpsit), folglich nicht erlöst; damit hängt endlich zusammen, daß die Weissagungen für nicht erfüllt gelten müssen, und somit das Ansehen des Alten Testaments vernichtet ist.

---

[1]) Sed dicat forsitan: illos quoque Christos vocari fateor; sed ad *imaginem veri* Christi.

So weit die Polemik gegen den Nestorianismus; sie bewegt sich in Gedanken, welche sich meist, wenn nicht schon bei Früheren, doch bei Cyrill[1]) bereits finden. Andererseits erinnert Einiges an Leo's Brief an den Flavianus[2]). Wesentlich neue Gedanken finden sich hier nicht; diejenigen aber, die der Verfasser ausspricht, macht er nicht, ohne dabei ein tieferes kirchliches Interesse zu verrathen, geltend[3]). Sie sind nicht bloß in gelehrter Weise reproducirt, der Verfasser hat sie sich persönlich angeeignet. Derselbe legt eine innige Verehrung des katholischen Glaubens und der h. Schrift an den Tag und besteht darauf, daß man der Incarnation des Göttlichen nicht den Charakter des Wunderbaren raube. Für einen Indifferenten führt er eine viel zu entschiedene Sprache. Man sagt daher mit Unrecht, er sei mehr Philosoph, als Theolog, und citire lieber den Cicero, als die Bibel, seine Manier mache den Eindruck eines Laien, und aus allen diesen Gründen könne er sehr wohl B. sein. Seine Gründe sind dieselben, wie die der anderen Vertheidiger der Kirchenlehre und zwar gerade der vorchalcedonensischen. Die Autorität der Bibel[4]) steht ihm sehr hoch, an kirchlichem Eifer fehlt es ihm durchaus nicht, und man darf die ersten Capitel, welche allgemeine Definitionen enthalten, nicht mit dem ganzen Werke verwechseln.

3. Des Verfassers Polemik gegen den Eutychianismus (Cap. 5 und 6).

Die Lehre der Eutychianer beruht, wie nach der Meinung anderer Gegner, auch nach unserem Verfasser auf demselben Irrthum, wie die der Nestorianer, auf der Ansicht, daß Natur und Person sich der Zahl nach entsprechen müssen. Für Nestorius waren nun aber die beiden Naturen das Gegebene, Eutyches geht dagegen von der Einheit der Person aus und gelangt von da aus zur Einheit

[1]) So namentlich der Vorwurf der Annahme eines bloßen Nebeneinander und eines nur quantitativen Unterschiedes Christi von den Propheten; ferner die angebliche Behauptung zweier Christi (s. Dorner S. 66. 68. 85.).

[2]) So der Gedanke, daß Christus nur die Menschennatur habe erlösen können, die er angenommen habe, welcher Gedanke freilich auch schon längst vor Leo ausgesprochen war.

[3]) Gegen G. Baur a. a. O.

[4]) Er kennt die Weissagungen des A. T. und legt Verwahrung gegen den Versuch ein, ihre Zuverlässigkeit in Zweifel zu ziehen.

der Natur. Allein selbst ihm drängt sich die Wahrheit auf, daß Gott und Mensch verschiedene Wesen sind, und so beschränkt er seinen Satz dahin, daß er sagt, vor der Vereinigung seien in Christo zwei Naturen gewesen, nach derselben aber nur eine. Diesen Satz bezeichnet nun der Verfasser als dunkel (quae sententia non aperte, quod vult, eloquitur), versucht aber eben deshalb eine alle möglichen Bedeutungen desselben erschöpfende Auslegung, mit welcher freilich die Widerlegung nicht überall Schritt hält. Nach jener Voraussetzung hat, so argumentirt er, die Vereinigung beider Naturen entweder (1) bei der Geburt oder (2) bei der Auferstehung stattgefunden. In jenem ersten Falle ist wiederum entweder (a) ein menschlicher Leib Christi außerhalb Gottes schon vor der Geburt vorhanden gewesen; der Leib ward in diesem Falle nicht der Maria entnommen, sondern ist durch Maria nur hindurchgegangen[1]), hat sich aber bei der Geburt mit Gott vereinigt und fortan Ein Wesen mit der göttlichen Natur gebildet; oder (b) der menschliche Leib ward zwar der Maria entnommen; allein, bevor dies geschah, existirte die menschliche Natur schon, getrennt von der göttlichen, ging aber bei diesem Entnommenwerden mit letzterer zusammen oder vielmehr in dieselbe auf. Im anderen Falle (2), wenn nämlich die Vereinigung erst bei der Auferstehung stattgefunden hat, sind wieder zweierlei Annahmen möglich, entsprechend den vorher (unter 1a und 1b) genannten Fällen; nämlich entweder (2a) war der menschliche Leib, der erst bei der Auferstehung sich mit der göttlichen Natur vereinigte, nicht der Maria entnommen, oder (2b) er war ihr entnommen. Nunmehr geht der Verfasser auf die verschiedenen möglichen Consequenzen ein, die sich ergeben, je nachdem Christi Leib der Maria entnommen war oder nicht. War er (a) nicht der Maria entnommen, so zog doch der Erlöser entweder (α) den gefallenen Menschen an, oder (β) sein Leib rührte von keinem Menschen her, sondern ging aus einer neuen Schöpfung hervor. In jenem Falle ($a\alpha$) werden kraft der Voraussetzung, daß er dem Abraham, David und endlich der Maria nicht entstammte, die alttestamentlichen Weissagungen[2]) der Unzuverlässig-

[1]) Mariam vero Virginem appositam, ex qua caro nasceretur, quae ab eo sumpta non esset.

[2]) Auch hier zeigt sich wiederum, welchen Werth der Verfasser in seiner Beweisführung auf die Autorität der h. Schr. legt (gegen G. Baur).

keit bezüchtigt, insofern, was jenen verheißen war (nämlich Ahnen des Heilandes zu sein), willkürlich auf Andere übertragen wird; in widerspruchsvoller Weise wird dann ein anderweitiger Ursprung des Leibes, als die Gebärerin desselben, angenommen, und doch soll es ein adamitischer Leib sein. Ist nun aber der Leib Christi kein adamitischer, so ist er überhaupt (aβ) aus keinem menschlichen Samen entsprungen, sondern durch einen neuen Schöpfungsact entstanden. Dann war er entweder kein wahrer Leib, und, weil man ihn doch für einen solchen halten mußte, wird somit Gott offen einer Lüge beschuldigt; denn in diesem Falle hat er den Menschen einen Scheinleib so dargestellt, daß sie ihn für einen wahrhaft menschlichen halten mußten; oder der Leib war zwar ein wirklicher fleischlicher Leib trotz seines Ursprunges kraft eines neuen Schöpfungsactes, aber doch kein solcher menschlicher Leib, wie wir ihn haben. Wozu dann aber das Schauspiel (eigentlich Trauerspiel) der Geburt, wozu dann das Leiden[1])? War es nicht unsere Menschennatur, welche der Erlöser annahm, so hat er den kranken, der Heilung bedürftigen Menschen nicht erlöst, und sein Werk erscheint bei dieser Annahme nicht minder als eitel, wie bei der nestorianischen, welche gleichfalls ein Angenommensein unserer Menschennatur von der Gottheit ausschloß.

Die Entstehung aber dieser Meinung, daß der Leib Christi im Himmel bereitet worden sei, von welcher er übrigens nicht sicher weiß, ob sie die des Eutyches ist, erklärt der Verfasser mit Recht aus dem Spruche Joh. 3, 13[2]), ohne sich jedoch, wie dies Leo (in dem bekannten Briefe an Flavius) und Vigilius von Tapsus thun (contra Eutych. lib. II. cap. 7. ed. Chifflet. p. 19), auf eine Berichtigung jener Auslegung der Stelle einzulassen, wie er denn überhaupt die Widerlegung der in Rede stehenden Ansicht sehr kurz abmacht; etwas ausführlicher fällt (b) die Widerlegung der zweiten Annahme aus, derzufolge der Leib Christi der Maria entnommen ward, beide Naturen sich aber nicht vollkommen behaupteten. Bei dieser Annahme sind drei Fälle möglich: entweder (bα) ist die Gottheit in die Menschheit verwandelt worden, oder (bβ) die Menschheit in die Gottheit, oder (bγ) aus der Vermischung beider ist ein

[1]) »Quo tanta tragoedia generationis? Ubi ambitus passionis?«

[2]) „Niemand fährt gen Himmel, denn der vom Himmel herniedergekommen ist.“

Drittes hervorgegangen. Der erste Fall (b α) führt auf den gottlosen Satz, daß das an sich unveränderliche und unleidensfähige Wesen Gottes veränderlich und leidensfähig geworden sei, während die an sich veränderliche menschliche Natur unverändert blieb. Aber auch der zweite Fall (b β) ist nicht denkbar. Nicht Alles nämlich läßt sich in Alles verwandeln, Körperliches nicht in Unkörperliches, Unkörperliches nicht in Körperliches, ein unkörperliches nicht in ein anderes unkörperliches Wesen. Denn nur das kann sich in einander verwandeln, was denselben Stoff zum Substrat hat, und selbst unter dieser Voraussetzung wieder nur solche Substanzen, welche gegenseitig Einwirkung ausüben und erleiden können (z. B. Wein und Wasser)[1]). Da nun unkörperliche Wesen überhaupt kein materielles Substrat haben, noch viel weniger ein solches mit einem Körper gemein haben, so können körperliche Wesen in unkörperliche nicht verwandelt werden; ebensowenig ein unkörperliches Wesen in irgend ein anderes, weil solche kein materielles Substrat haben. Nun nahm die Gottheit bei der Geburt Christi eine menschliche Seele und einen menschlichen Körper an. Gott und die Seele sind aber beide unkörperlich; folglich hat die menschliche Seele Christi nach obigen Sätzen nicht vergottet werden können. Da ferner mit dem menschlichen Leibe Gott, der ohne Materie ist, kein materielles Substrat gemein hat, so hat auch dieser nicht in die Gottheit übergehen können. Also der zweite Fall (b β) ist gleichfalls nicht denkbar, weit weniger noch der dritte (b γ) — aus denselben Gründen. Wasser und Honig können zwar dergestalt mit einander vermischt werden, daß sie in einander untergehen und zusammen ein Drittes bilden; bei der Menschheit und Gottheit Christi ist dies aber aus den (unter b β) angegebenen Gründen nicht möglich.

---

[1]) Id vero probatur hoc modo: neque enim potest aes in lapidem permutari, nec vero idem aes in herbam, nec quodlibet aliud corpus in quodlibet aliud transfigurari potest, nisi et eadem sit materia rerum in se transeuntium et a se et facere et pati possint: ut quum vinum atque aqua miscentur, utraque sunt talia, quae actum sibi passionemque communicent. Potest enim aquae qualitas a vini qualitate aliquid pati, atque idcirco, si multum quidem fuerit aquae, vini vero paululum, non dicuntur immixta, sed alterum alterius qualitate corrumpitur. Si quis enim vinum fundat in mare, non mixtum est mari vinum, sed in mare corruptum etc.

Nach dieſer, wie man ſieht, auf ziemlich mechaniſcher Betrachtungsweiſe ruhenden Widerlegung folgt nun die Darlegung der katholiſchen Kirchenlehre. Was aber die vorſtehende Auffaſſung des Eutychianismus und die Polemik gegen denſelben betrifft, ſo ſtimmt beides genau mit dem überein, was bereits vor und was auf dem chalcedonenſiſchen Concil wider jenen geſagt war; Inſtanzen, welche von anderen kirchlichen Theologen erſt in der nachchalcedonenſiſchen Zeit geltend gemacht wurden, finden ſich hier faſt gar nicht; auch dasjenige ſelbſt, was hier vorausgeſetzt und widerlegt wird, war ſchon vor 451 ausgeſprochen. So hatte ſchon Cyrill (ſ. Dorner a. a. O. S. 75 Anmerk.) behauptet, daß vor der Vereinigung zwei Naturen waren, ſchon er braucht das Bild von der Vermiſchung des Weines und Waſſers, welches unſer Verfaſſer als zutreffende Analogie der Vereinigung beider Naturen anzuerkennen Anſtand nimmt. Die Antitheſe gegen den Satz, daß der Leib Chriſti durch einen neuen Schöpfungsact entſtanden ſei, hat unſer Verfaſſer vielleicht unmittelbar aus dem bereits mehrfach erwähnten Briefe Leo's entlehnt (cap. 5). Schon Theodoret ferner wirft dem Eutyches vor, daß nach ihm der Logos durch Maria nur hindurchgegangen ſei[1]). Durch den Inhalt dieſes Theiles der Abhandlung wird alſo gleichfalls unſere Hypotheſe, daß der Verfaſſer bald nach 451 geſchrieben habe, begünſtigt.

4. Darſtellung und Vertheidigung der Kirchenlehre (Cap. 7 u. 8).

Der Verfaſſer beginnt hier mit der Aufſtellung einer doppelten Bedeutung des Ausdrucks: „aus zwei Naturen beſtehen". Zufolge der einen würde auf Chriſtum die Analogie eines Miſchtrankes Anwendung finden, welcher aus Waſſer und Honig beſteht, und zwar dergeſtalt, daß beide Factoren ſich in dem Producte nicht behaupten, ſei es, daß ſie ſich gegenſeitig durchdringen, oder daß der eine von dem anderen abſorbirt iſt. In dieſem Sinne behauptet Eutyches, daß Chriſtus aus zwei Naturen beſtehe. Die der anderen Bedeutung entſprechende Analogie bildet eine aus Gold und Edelſteinen zuſammengeſetzte Krone, deren Beſtandtheile nicht nur urſprünglich verſchiedene, ſondern auch (relativ) geſondert bleibende Factoren der Vereinigung ſind. Nämlich weder das Gold iſt in Edelſteine um-

[1]) Vgl. über alle dieſe Punkte Dorner a. a. O. S. 60—149.

gesetzt, noch sind die Edelsteine in Gold verwandelt, sondern beide bestehen fort und geben ihr eigenthümliches Wesen nicht auf. In diesem Sinne besteht nach der Kirchenlehre Christus aus zwei Naturen. In dieser Bedeutung drückt das ex, welches zunächst allerdings die beiden Naturen lediglich als Factoren der entstehenden Einheit bezeichnet, zugleich das aus, was in der Regel noch besonders durch die Präposition in veranschaulicht wird. Durch diese aber ist das selbstständige Fortbestehen der Elemente innerhalb der Einheit noch ausdrücklich festgestellt. Der Verfasser faßt nach der orthodoxen Interpretation jener kirchlichen Formel die katholische Christologie noch einmal zusammen[1]) — in Ausdrücken, die in Beziehung auf dogmatische Bestimmtheit ungefähr auf der Stufe des Briefes Leo's stehen, mit welchem der Verfasser auch in der Sache vollkommen übereinstimmt. Hier findet sich wieder nichts, was uns veranlassen könnte, die Schrift in eine spätere Periode des monophysitischen Streites (nach 512) zu setzen. Die Abweisung der Behauptung, daß der Dyophysitismus zur Annahme einer Quaternität Gottes (anstatt der Trinität) nöthige, findet sich schon bei Augustin

[1]) ... Firma veraque fides catholica continet: eundem Christum hominem esse perfectum, eundem deum; eundemque, qui homo sit perfectus atque deus, unum esse deum ac dei filium; nec quaternitatem tripitatis astrui, dum homo additur supra perfectum deum, sed unam eandemque personam numerum trinitatis explere, ut, quum humanitas passa sit, deus tamen passus esse dicatur, non quod ipsa deitas humanitas facta sit, sed quod a deitate fuerit assumpta. Item qui homo est, dei filius appellatur, non substantia divinitatis, sed humanitatis, quae tamen divinitati naturali unitate conjuncta est. Et quum haec ita intelligentia discernantur permisceanturque, tamen unus idemque et homo sit perfectus et deus, deus quidem, quod ipse sit ex patris substantia genitus, homo vero, quod ex Maria sit virgine procreatus; itemque qui homo, deus, eo quod a deo fuerit assumptus, et qui deus, homo, quoniam vestitus homine sit, quum in eadem persona aliud sit divinitas, quae suscepit, aliud, quam suscepit, humanitas, idem tamen deus atque homo est. Nam si hominem Christum intelligas, idem homo est atque deus, quoniam homo ex natura, deus assumptione; si vero deum intelligas, idem deus est atque homo, quoniam natura deus est, homo assumptione, fitque in eo gemina natura geminaque substantia, quoniam homo deus, unaque persona, quoniam idem homo atque deus. Mediaque haec est inter duas haereses via, sicut virtutes quoque medium tenent. Omnis enim virtus in medio rerum decore locata consistit, si quidem vel ultra, vel infra, quam oportuerit, fiat, a virtute disceditur. Medietatem igitur virtus tenet.

in der Widerlegung des Leporius. Daß die Bemerkung, das Richtige liege immer in der Mitte, ſich hinreichend erklärt, ohne daß man ſie aus dem (erſt 512 geſchriebenen) Brief der orientaliſchen Biſchöfe an Symmachus herleitet, haben wir ſchon oben (S. 136) gezeigt.

Endlich ſtellt der Verfaſſer noch einmal alle möglichen Combinationen zuſammen (zwei Naturen — zwei Perſonen, eine Perſon — eine Natur, zwei Naturen — eine Perſon, eine Natur — zwei Perſonen) und conſtatirt, daß er alle möglichen Fälle erſchöpft und die Kirchenlehre als die allein zuläſſige erwieſen habe. Er *fühlt* indeſſen, daß er die Möglichkeit einer Vereinigung der beiden Naturen noch nicht hinlänglich begründet hat[1]). Anſtatt dies jedoch nachzuholen, ſchließt er ſeine Abhandlung mit einer Theorie von der menſchlichen Natur Chriſti oder vielmehr mit einer Beſeitigung der Einwürfe derer, welche durch Annahme einer wahrhaft *menſchlichen* Natur die Reinheit oder Erhabenheit des Erlöſers gefährdet glaubten. Auch dieſe Antitheſe iſt aber nicht gegen ſpätere Monophyſiten, wie Xenajas, gerichtet, ſondern gegen Eutyches und deſſen gleichzeitige Anhänger, welche leugneten, daß Chriſtus uns weſensgleich war, weshalb das chalcedonenſiſche Concil den Heiland ausdrücklich als „uns weſensgleich nach der Menſchheit, in Allem uns ähnlich (doch ohne Sünde)" bezeichnete.

Der Verfaſſer wendet ſich alſo gegen den Einwurf, Chriſtus habe an der Sünde, und zwar nicht nur an der Erbſünde, ſondern auch an der actuellen Sünde Theil, wenn er einen adamitiſchen Urſprung habe. Um dieſer Conſequenz zu entgehen und doch die wahre Menſchheit Chriſti zu retten, unterſcheidet er nun ein dreifaches Moment in der Natur Chriſti. Er giebt zu, man könne nicht ſchlechtweg ſagen, daß Chriſtus die Natur Adams (des vorſündlichen) angenommen habe, weil einmal ſein (Chriſti) Tod dann unerklärlich bliebe (denn nur in Folge der Sünde traf Adam der Tod), ferner der vorſündliche Adam keiner Erlöſung bedurfte und der Satz doch wahr bleibt: er hat nur den erlöſt, welchen er angenommen. Ebenſowenig kann man Chriſto ſchlechtweg die Natur des gefallenen Adam zuſchreiben, denn dieſe bringt Sünde und Verdunkelung des

[1]) Nunc quaerendum est, quomodo fieri potuerit, ut duae naturae in unam substantiam miscerentur. (Ende des Cap. 7.)

ſittlichen Urtheils mit ſich. Vielmehr muß man von jedem der drei denkbaren Zuſtände des Menſchen, einmal dem des ſupralapſariſchen Adam, in welchem Tod und Sünde zwar nicht actuell, aber doch potentiell (poterat mori) für ihn vorhanden war; dann dem, welcher ihm würde zu Theil geworden ſein, wäre er nicht gefallen (non poterat mori); endlich dem empiriſchen Zuſtand des adamitiſchen Menſchen (non poterat non mori), dem der unvermeidlichen Sünde und des unvermeidlichen Todes, — von jedem dieſer Zuſtände muß man ein Moment in Chriſto ſetzen. Chriſtus hatte einen ſterblichen Leib und ſtarb (um die Menſchen vom Tode zu befreien) — das theilt er mit dem empiriſchen adamitiſchen Menſchen. Er war ohne alle Sünde — wie der urſprüngliche Adam, wie Adam vor dem Sündenfall. Während dieſes Zuſtandes nun aß[1]) und trank, ſchlief und verdaute der erſte Menſch, auch anderes that er, was zwar menſchlich, aber erlaubt war. Alles dies gilt nun auch von Chriſtus, er aß und trank, erfüllte überhaupt die Pflichten, die der Menſch gegen ſeinen Körper zu erfüllen hat (humani corporis officio functus est).

Hier entbehrt nun aber die Anſicht des Verfaſſers wieder der vollen Folgerichtigkeit. Er ſetzt in Adam (vor dem Fall) eine indigentia und ſagt von ihm, daß er gegeſſen und getrunken, leugnet aber, daß er nicht hätte leben können, wenn er nicht gegeſſen[2]) hätte. Hätte er von jeglichem Baum gegeſſen, ſo wäre er unſterblich geworden. Deshalb „befriedigte er ſein Bedürfniß oder füllte ſeinen Mangel aus — durch die Früchte des Paradieſes." Der Widerſpruch liegt darin, daß Adam's indigentia (was hier nichts anderes, als Nahrungsbedürftigkeit bedeuten kann) einerſeits behauptet, andererſeits geleugnet wird. Der Grund dieſes Widerſpruches war aber wohl eben der, daß ſo allein die Paralleliſirung Adam's mit Chriſtus möglich wurde, denn in Chriſto iſt nach dem Verfaſſer zwar auch indigentia geweſen, — er aß und trank — aber einmal

[1]) Talis fuit, ut manducaret ac biberet, ut accepta digereret, ut laberetur in somnum, et alia, quae ei non defuerunt, humana quidem, sed concessa et quae nullam poenam mortis inferrent.

[2]) Vgl. hiermit, was Dorner a. a. O. Th. I. Aufl. II. S. 457 über Clemens Alex. bemerkt.

nur potestate, nicht necessitate[1]), und zum Anderen nur vor der Auferstehung, während nach derselben Christus in dem Zustande war, in welchen Adam, wäre er nicht gefallen, verwandelt sein würde.

War nun hierdurch der von den Gegnern erhobene Einwand beseitigt? Scheinbar nicht; denn mit Hinweisung auf den Satz: „er erlöste nur den, welchen er annahm", hätten sie antworten können, durch jene dreifache Zuständlichkeit der menschlichen Natur Christi sei ja der eigentliche adamitische Leib ausgeschlossen. Aber der Verfasser hätte dem durch eine weitere Fassung eben dieses Satzes zuvorkommen können, er hätte behaupten dürfen: wenn auch die Sündlosigkeit nicht mehr zur empirischen menschlichen Natur gehöre, so sei doch der Mensch ursprünglich auf dieselbe angelegt. In Wahrheit hat er dies aber nicht gethan, wie denn überhaupt die hier aufgestellte Theorie, welche übrigens in ihrer Form, nämlich in der Synthese der menschlichen Natur Christi aus den vorher angegebenen drei denkbaren status des Menschen, etwas Eigenthümliches hat, die christologischen Probleme nur sehr im Allgemeinen berührt. Daß dies auch in Beziehung auf den zuletzt erwähnten Punkt der Fall ist, dieser Umstand spricht gegen die Annahme, daß der Verfasser zu einer Zeit schrieb, wo der Kampf der kirchlichen Theologen mit den Aphthartodoketen bereits ausgebrochen war, dagegen für die Ansicht, daß die Abhandlung um oder bald nach 451 verfaßt ist.

III. Zusammenfassung der Gründe für die Unächtheit.

Der erste Schriftsteller, welcher diese dritte Abhandlung dem B. zuschreibt, ist, so viel wir wissen, Hincmar von Rheims (s. S. 24. Anmerk. 2.), also ein Schriftsteller des neunten Jahrhunderts. Daß aber B. in Wahrheit der Verfasser nicht sein kann, ist hier noch viel einleuchtender, als bei den Schriften über die

[1]) d. h. er war nicht indigens vermöge einer außer ihm liegenden Nothwendigkeit, sondern in Folge freier Selbstentäußerung. Ob es aber so gemeint ist, daß er in jedem Moment seines Lebens sich durch einen bloßen Willensact von dieser indigentia wieder befreien konnte, oder nur so, daß der bis zur Auferstehung ihm nothwendig anhaftende Zustand der exinanitio doch eben aus freier Herablassung hervorgegangen sei, ist nicht auszumachen.

Trinität. Jene mußten wir ihm (unter Anderem) deshalb absprechen, weil aus allen seinen ächten Schriften hervorgeht, daß er von der kirchlichen Trinitätslehre weit entfernt ist. Hier dagegen findet sich nicht nur die Spur trinitarischen Glaubens, sondern der Verfasser unserer Schrift bekennt sich ausdrücklich fast zu allen wichtigeren Dogmen des Christenthums, und zwar auch zu solchen, welche dem B. laut der Schrift de consolatione philos. nachweislich fremd gewesen sind. Das Hauptthema bildet die Christologie, für welche sich in dem System des B. nirgends eine Stelle findet. Auf das Postulat eines Erlösers führt die Anthropologie und Theologie dieses Philosophen, wie wir sahen, keineswegs, den erschienenen Erlöser aber erwähnt er in keiner seiner ächten Schriften. Es kommt ihm nur darauf an, daß der menschliche Geist sich in der Anschauung der Gottheit erhalte, die Sinnlichkeit abstreife und den Körper als Fessel des idealen Fluges der Seele betrachte. Diese Forderung wird an den Menschen gestellt in der Ueberzeugung, daß er sie erfüllen könne. Die Basis der christlichen Heilslehre dagegen, nämlich die pauliniſch-augustiniſche Lehre von der Sünde und dem Tode, ist dem Verfasser der consolatio, wie wir gezeigt haben, nicht nur fremd, sondern er verleugnet sie geradezu, und während unser Verfasser sich rückhaltslos zur augustiniſchen Lehre von der Sünde, insonderheit auch von der Erbsünde, und zur rechtgläubigen Auslegung der Erzählung vom adamitiſchen Sündenfall bekennt, hat B. eine viel laxere Ansicht von der Macht der Sünde, als selbst Pelagius. Dies ist ein handgreiflicher Widerspruch zwiſchen B. und Pseudo-B.; wenn dieser ferner so entschieden darauf bringt, daß man der h. Schrift ihre Autorität nicht schmälere, wenn er insonderheit an die Weissagungen des Alten Testaments, an die von Abraham durch David zur Maria fortschreitende Heilsökonomie, endlich an den von der Jungfrau geborenen, leidenden und auferstandenen Sohn Gottes ohne allen Rückhalt glaubt, so befestigt er dadurch nicht minder eine tiefe Kluft zwiſchen sich und demjenigen Philosophen, dessen System wir oben vor Augen führten. Zwar einen besonders leidenschaftlichen Ketzerhaß verräth unser Verfasser nicht; aber solche Ausdrücke, wie sacrilege und impie, von Nestorianern und Euthchianern gebraucht, solche Entrüstung über Herabsetzung der Glaubwürdigkeit des Alten Testaments, solche kecke Ironie gegenüber angeblichen

ebionitischen[1]) Consequenzen des Nestorianismus, solche Uebereinstimmung mit Kirchenlehrern, wie Cyrill, Augustin, Leo, setzen ein festes kirchliches Bewußtsein voraus, wie es B., wenn er auch dem äußeren Bekenntniß nach Christ war, sicher nicht gehabt hat. Wie konnte ferner ein so specifisch kirchlicher Theologe jener Zeit den Stagiriten Aristoteles meus nennen, wie es B. thut? Und wenn er dies auch konnte, sicherlich konnte B. seinerseits nicht die Worte sprechen: „sicut Aristoteles caeterique ejusmodi et multimodae philosophiae sectatores putant“ (cap. 3. s. oben). Er selbst war ein solcher sectator, und es liegt unzweifelhaft in dieser Bezeichnung etwas Verächtliches, eine bewußte Unterscheidung der kirchlichen Theologie (welche genau wisse, was sie zu lehren habe und in sich einig sei) von der multimoda philosophia, der vielköpfigen Hydra.

Die Vertheidiger der Aechtheit nun berufen sich auf die angeblich laienmäßige Behandlung der theologischen Probleme und auf die Neigung zu rein dialektischer Erörterung, welche sich in auffallendem Maße in unserer Schrift bemerkbar mache. Diese Eigenthümlichkeiten erklärten sich am besten dann, wenn man annehme, daß jene von einem Manne, wie B., verfaßt sei, der gleichsam nur mit einem Fuß auf dem Boden der Kirche und Theologie stehe. Daß nun die subtile Dialektik hier in höherem Grade zur Anwendung gekommen ist, als es bei den Kirchenvätern gewöhnlich geschieht, ist freilich anzuerkennen; allein trotz dieser dialektischen Methode findet sich auch hier die Hinweisung auf die h. Schrift, andererseits findet sich die sogenannte dialektische Methode doch auch bei ächten Kirchenlehrern, z. B. bei Athanasius, bei den Kappadociern, bei Augustin und bei deren Gegnern. Wo es sich um so subtile Dogmen, um Trinitätslehre und Christologie handelte, war sie unvermeidlich. Die Meinung müssen wir aber als eine unbegründete verwerfen, daß sowohl die fragliche Schrift, als auch B. zwischen der kirchlichen Theologie und der profanen Philosophie eine Zwitterstellung einnehme. Jene hat im Allgemeinen einen durchaus kirchlich-theologischen Charakter, B. dagegen steht gar nicht auf dem Boden der Kirche und des Christenthums. Dazu kommt, daß, wie wir zeigten, der Tractat bald nach 451 abgefaßt sein muß; B. aber ist frühestens

[1]) Der Name freilich kommt nicht vor.

im Jahr 473 geboren, könnte also, auch wenn jene von uns aufgestellte Hypothese nur annähernd das Richtige träfe, nicht für den Urheber desselben gehalten werden. Spricht nun so gut wie Alles gegen B., nur einige spätere Nachrichten für ihn, so werden wir freilich den Grund davon, daß man das Buch des unbekannten Verfassers dem B. zuschrieb, zum Theil in dem besonders im ersten Theile sehr stark hervortretenden formalistischen Charakter der Abhandlung finden; wir selbst aber werden sie ihm deshalb nicht zuschreiben.

Ob der Verfasser ein Laie gewesen ist, läßt sich nicht ausmachen; besonders was er über die menschliche Natur Christi im letzten Capitel sagt, setzt eine ziemlich genaue Kenntniß des Standes dieser Frage voraus, und die Vorrede beweist durchaus nicht, daß er ein Laie war. Man sagt zwar, er vertheidige seine Sache nicht als Theologe. Aber zu einer so strengen Unterscheidung der philosophischen und theologischen Methode ist man in der That nicht berechtigt. Daß bei Augustin und bei Anderen Stellen vorkommen, welche nicht minder dialektisch gehalten sind, haben wir schon bemerkt [1]).

Müßten wir den Verfasser aber für einen Laien halten, so könnten wir ihn doch nicht in dem B. finden. Es ist aber nicht einmal wahrscheinlich, daß er ein Laie war, weil er mit den kirch-

[1]) Man hat behauptet (Suttner a. a. O. S. 18), wäre der Verfasser Theologe gewesen, so hätte er dem Irrthume gegenüber in jener Versammlung nicht schweigen dürfen (vgl. die Vorrede der Abh.). Darauf ist 1. zu antworten, daß doch auch Theologen oft geschwiegen haben, wo sie hätten reden sollen und umgekehrt; 2. daß der Verfasser dagegen in diesem Falle sich vollkommen so verhielt, wie er sich verhalten mußte, mochte er Theologe sein oder nicht. Die Differenz zwischen der eutychianischen und kirchlichen Formel, welche in dem bischöflichen Briefe erwähnt war, war ihm nicht sogleich klar; er suchte sich daher in der Versammlung, die, wenn nicht nur Cleriker, doch auch solche in sich schloß, durch Fragen Aufklärung zu verschaffen. Solche ward ihm indessen nicht zu Theil, da der Ruf der Menge, die Sache sei klar, alle besonnene Erörterung abschnitt. Darum schwieg der Verfasser und dachte nunmehr selbst über den Gegenstand nach. Wie konnte er sich anders verhalten? Einem dogmatischen Irrthum hatte er nicht entgegenzutreten, sondern nur dem anmaßlichen Vorgeben, eine in dem Briefe aufgestellte Unterscheidungsformel bedürfe keiner weiteren Erklärung; es handelte sich nicht um die Wahrheit eines Dogmas, sondern um die Klarheit der Fassung eines dogmatischen Gegensatzes.

lichen und theologischen Fragen des fünften Jahrhunderts im Ganzen wohl vertraut ist. Wir halten ihn auch nicht für einen Zeitgenossen des B., aber nicht, wie Andere, für jünger, sondern für älter. Die Gründe für diese Annahme haben wir bereits angedeutet. Der Hauptgrund liegt in der Thatsache, daß ihm die mehrfach erwähnte Unterscheidungsformel noch neu ist. Dies konnte selbst bei einem Laien, wenn er sich überhaupt speciell für die kirchlichen Streitfragen interessirte, wie es unser Verfasser jedenfalls that, spätestens unmittelbar nach dem Concil von Chalcedon noch der Fall sein. Diese Annahme hat sich uns nun auch durch die Beobachtung bestätigt, daß in der ganzen Abhandlung nirgends ein apologetischer oder polemischer Satz vorkommt, der auf eine spätere Phase des monophysitischen Streites hindeutete. Alle Ansichten, die hier bekämpft werden, waren bereits vor dem chalcedonensischen Concil hervorgetreten, und das Meiste von dem, was zur Vertheidigung der Kirchenlehre gesagt wird, schließt sich einerseits an Sätze des Cyrill, andererseits an Theodoret, Leo und die chalcedonensischen Beschlüsse an. Ist unsere Ansicht richtig, so war natürlich der Diaconus Johannes, vorausgesetzt, daß dieser mit dem späteren Papst dieselbe Person ist, nicht der ursprüngliche Empfänger der Schrift. Mit der Schwierigkeit, dies gegen die Handschriften zu behaupten, welche nicht über das zehnte Jahrhundert hinausgehen, hat es, wie wir oben (bei der Schrift: utrum pater et filius ac spiritus sanctus cet.) bemerkt haben, nicht viel auf sich.

Einen bestimmten Verfasser zu nennen, sind wir freilich nicht im Stande. Wie sich die fälschliche Zurückführung auf B. erklärt, haben wir theils vorher (S. 157) schon bemerkt. B. galt nun einmal für einen Verfechter des christlichen Glaubens, und, weil man ihn aus seinen Schriften besonders als Dialektiker kannte und hoch verehrte, war man von vorn herein geneigt, namenlose Schriften ihm beizulegen, wenn sie einigermaßen jenen formalistischen Charakter an sich trugen. Bei unserer Abhandlung kam nun das vielfache Zurückgehen auf griechische Ausdrücke dazu. Man ließ sich dadurch an die Uebersetzungen des B. aus Aristoteles und Porphyrius erinnern, und allmählich setzte sich die Meinung fest, daß dieser der Verfasser sei. Wie sehr sich in der Diction diese Abhandlung von den übrigen, die man dem B. zuschrieb, sowie von den ächten Schriften desselben

unterſcheidet, bemerkte man nicht. Auffallende Anklänge an Stellen aus des B. ächten Schriften, wie ſie ſich in der größeren Abhandlung de trinitate finden, finden ſich hier nicht, weil die Schrift älter iſt, als B. Was dahin gerechnet wird, erklärt ſich aus dem gemeinſamen ariſtoteliſchen Urſprung. Denn eine gewiſſe Kenntniß der Schriften des Ariſtoteles ſcheint unſer Verfaſſer allerdings gehabt zu haben.

Zwölftes Hauptſtück.

Das Glaubensbekenntniß (Brevis fidei christianae complexio).

Dieſes Glaubensbekenntniß, welches Trithemius meint, wenn er dem B. einen Tractat „de fide“ zuſchreibt, findet ſich in den Ausgaben des 15. und 16. Jahrhunderts noch nicht, wurde aber im Jahre 1656 zu Leyden von Vallinus nach vier Handſchriften, welche es dem B. beilegen, herausgegeben.

Vallinus nun geleitet dieſe kleine Schrift mit einigen rhetoriſchen Lobeserhebungen in's Publicum und ſpricht ſeine Vermuthungen über ihre Entſtehung und Tendenz aus, — die ſich jedoch auf kein hiſtoriſches Zeugniß ſtützen, daher keinen Werth für uns haben [1]).

Wie dem auch ſei, dieſes immerhin alte und in ſeiner Weiſe ſchöne Glaubensbekenntniß iſt in mancher Beziehung intereſſant und verdient Beachtung. Ehe wir unſer Urtheil über ſeine Aechtheit ausſprechen, geben wir ein Bild von ſeinem Inhalt.

I. Inhalt.

Der Verfaſſer beginnt mit einer kurzen Andeutung über die Urkunde des chriſtlichen Glaubens, als welche er die heilige Schrift

---

[1]) »Is libellus vere aureus indignus erat, qui diutius lateret, olim inter diversas haeresum turbines, quae tunc maxime Anastasii principis favore elatae grassabantur, conscriptus; atque eo fine, ut, more tum inter magnos viros recepto, testatiorem faceret suam fidem Boëtius, suamque cum ecclesia catholica communionem.«

Neuen und Alten Teſtaments bezeichnet. Schon dieſes letztere enthalte den Namen Chriſti und deute auf des Erlöſers zukünftige Erſcheinung hin, in alle Welt aber ſei Sein Name erſt in Folge des wirklichen Erſcheinens des Heilandes gedrungen. Dann folgt das eigentliche Glaubensbekenntniß in vorzugsweiſe geſchichtlicher Form.

Vor Gründung der Welt war von Ewigkeit her der Vater, der Sohn und der h. Geiſt, ein Gott, nicht drei Götter; der Sohn, gezeugt aus dem Weſen des Vaters, gleich ewig, aber nicht derſelbe, wie der Vater; der h. Geiſt, weder gezeugt, noch zeugend, ſondern ausgehend vom Vater und Sohn. Die Art und Weiſe dieſes Ausgehens iſt freilich für den menſchlichen Geiſt ebenſo unergründlich, wie die Zeugung des Sohnes, die Thatſache aber ſteht feſt durch die h. Schrift. Dieſer Grundlehre unſerer Religion haben indeſſen Viele, die fleiſchlich geſinnt waren, widerſprochen, inſonderheit: 1. Arius, der dem Sohn zwar Gottheit zuſchreibt, ihn aber in manchfacher Rückſicht unter den Vater herabſetzt und nicht aus dem Weſen des Vaters gezeugt ſein läßt; 2. die Sabellianer, welche, nur eine Perſon der Gottheit annehmend, Vater, Sohn und h. Geiſt für bloße verſchiedene Namen derſelben erklären; 3. die Manichäer, welche zwei von Ewigkeit her einander entgegengeſetzte Principien ſetzen, Anſtand nehmen, an einen eingeborenen Sohn Gottes zu glauben, weil es Gottes unwürdig ſei, einen Sohn zu erzeugen, und demgemäß nicht nur das Alte, ſondern auch einen Theil des Neuen Teſtaments verwerfen, letzteres, weil ſie ſich weigern anzuerkennen, daß der Sohn von der Jungfrau geboren iſt, was eine Befleckung des göttlichen Weſens mit einem menſchlichen Leibe in ſich ſchließe. Hiermit geht der Verfaſſer auf die heilige Geſchichte über.

1. Erſtes Weltalter[1]).

Von der Schöpfung bis zur Sündfluth.

Der ewige Gott ſchuf durch ſeinen Willen aus Nichts die Welt, weder aus ſeinem Weſen, damit man nicht glaube, ſie ſei göttlicher

[1]) Dieſer Bezeichnung bedient ſich der Verfaſſer ſelbſt am Schluß des erſten Abſchnitts; wir haben demgemäß das ganze Bekenntniß nach vier Weltaltern eingetheilt.

Natur, noch aus etwas Anderem, damit nicht etwa sein Wille durch etwas Anderes bestimmt worden zu sein scheine und damit man nicht glaube, es sei zuvor schon Etwas vorhanden gewesen, was er nicht gemacht. Sondern durch sein Wort brachte er die Himmel hervor, schuf er die Erde, bereitete er der himmlischen Wohnung würdige Wesen für den Himmel und irdische Geschöpfe für die Erde. Von jenen, den Engeln, wurde nun ein Theil, der, obwohl im Himmel Alles — freilich mit Gradunterschieden — herrlich eingerichtet ist, noch Höheres begehrte, als ihnen ihrem Wesen nach zukam, aus dem Himmel verstoßen. Die so im himmlischen Staate entstandene Lücke auszufüllen, ward aus Erde der Mensch gebildet und ihm ein lebendiger Geist eingehaucht, er ward mit Vernunft und freiem Willen ausgerüstet und unter Vorhaltung des Gebotes in's Paradies gestellt, um, falls er sich von Sünde frei erhielte, mitsammt seinen Nachkommen einst den englischen Schaaren beigesellt zu werden und zum Lohne der Demuth den Platz der wegen Hochmuths verstoßenen Wesen im Himmel einzunehmen. Aber der Vater des Neides mochte es nicht ertragen, daß der Mensch dorthin emporsteige, wo er selbst nicht hatte bleiben dürfen, führte ihn in Versuchung und brachte es dahin, daß auch er sammt seiner Genossin, welche der Fortpflanzung wegen der Bildner aus seiner Seite hervorgebracht hatte, von der Strafe des Ungehorsams getroffen ward; denn auch ihm verhieß er göttliches Wesen, ob dessen Anmaßung er selbst verstoßen war. Dies Alles offenbarte Gott seinem Knechte Moses, wie die von diesem verfaßten Bücher bezeugen.

Hieran knüpft der Verfasser eine kurze hermeneutische Bemerkung: die heiligen Urkunden seien theils historisch, theils allegorisch zu deuten, theils müsse man beide Auslegungsarten verbinden.

Der wegen Ungehorsams aus dem Paradiese mit seinem Weibe verstoßene Mensch, heißt es nun weiterhin, muß das Land bebauen, verpflanzt seine Nachkommen in „unbekannte" Gegenden und erbt die Strafe, welche er seiner Versündigung wegen empfangen hatte, auf dieselben fort. So entstand Verderben Leibes und der Seele und der Tod, dessen Bitterkeit der erste Mensch, ehe er ihn selbst erlitt, damit seine Erwartung für ihn desto peinlicher würde, zuvor an seinem Sohne Abel kennen lernen mußte. Daß nun jene Versündigung ein solches Erbübel nach sich

gezogen habe, hat ein „gewiſſer“ Pelagius geleugnet und wurde dadurch Urheber einer beſonderen Ketzerei, welche jedoch von der Kirche alsbald zurückgewieſen wurde. Die Menſchen mehren ſich, aber auch Kampf und Elend mehren ſich, das Glück des Paradieſes iſt verſcherzt. Doch ſondert die Gnade des Schöpfers Einige aus und macht ſie zu Dienern ſeines Willens; von Natur unterliegen auch dieſe allerdings der Verdammniß, allein ſie werden des freilich erſt weit ſpäter zu offenbarenden Heils theilhaftig, und durch ſie will Gott die verderbte Natur wieder herſtellen, anſtatt die Menſchen in ihrem Trotz verharren zu laſſen. Er bedient ſich dazu des gerechten Noah, den er, während er die ſtraffällige Menge durch die Fluth umkommen läßt, durch die (ſymboliſch) bedeutungsvolle Arche nebſt den Seinigen rettet.

2. Zweites Weltalter.

Von Noah bis auf Chriſtus.

Das wiederhergeſtellte Menſchengeſchlecht fährt fort zu ſündigen. Sein Lebensalter iſt verkürzt, aber durch eine zweite Fluth ſoll es nicht umkommen, ſondern durch auserleſene Männer ſoll der Same fortgeleitet werden, aus welchem der am Ende der Welt in menſchlichem Leibe zu gewärtigende Sohn Gottes hervorgehen ſoll. Der erſte dieſer Auserwählten iſt Abraham. Ihm wird in ſeinem Alter von ſeinem altersſchwachen Weibe Iſaak geboren, der Vater des Jakob, welcher mit den „zwölf Patriarchen“ nach Aegypten auswandert. Zum Volke erwachſen, von den Aegyptern gedrückt, ziehen ſie unter Moſes und Aaron wunderbar durch das rothe Meer und durch die Wüſte nach dem Berge Sinai, wo Gott, der Schöpfer des Alls, der das Volk[1]) für das zukünftige Heil erziehen wollte, mittelſt des durch Moſen gegebenen Geſetzes die Opfergebräuche und die Sitten desſelben regelt. Nach Beſiegung vieler Völker während vieler Jahre gehen ſie nunmehr unter Führung Joſuas, des Sohnes Nave, durch den trockenen Jordan und kommen durch die Stadt (civitas), „welche jetzt Jeruſalem heißt“. Während des Aufenthaltes des Volkes Gottes im Lande werden Richter und Propheten, endlich Könige eingeſetzt, deren erſter („nach Saul“) David aus dem Stamme

[1]) Der Verfaſſer ſpricht hier von populi, meint aber nur das Volk Iſrael.

Juda ist. Von ihm descendirt der königliche Stamm, der sich bis auf Herodes Zeit[1]) herab fortsetzt, welcher der erste Herrscher aus den Heiden wurde. Unter ihm kam „die selige" Jungfrau Maria zur Welt, welche aus dem Geschlechte Davids stammte und den „Schöpfer des Menschengeschlechts geboren hat". Weil die Welt, von vielen Sünden befleckt, im Tode lag, wurde einem Volke der Wille Gottes offenbart, in seiner Mitte erschienen Propheten und andere heilige Männer, um wenigstens dieses Volk von trotzigem Uebermuthe abzuhalten. Dieses aber tödtete sie und verharrte in seiner Verkehrtheit.

3. Drittes Weltalter.

Christus.

„In den letzten Zeiten nunmehr sollten nach dem Rathschluß Gottes nicht Propheten, noch andere ihm Wohlgefällige, sondern sein Eingeborner selbst sollte von der Jungfrau geboren werden, damit das Heil der Menschen, welches durch des ersten Menschen Ungehorsam verloren gegangen war, durch den Gottmenschen wiederum hergestellt würde. Und weil es ein Weib gewesen, welche zur Ursach des Todes dem ersten Menschen gerathen hatte, sollte auch jene zweite ein Weib sein, welche des Lebens Spender in menschlichem Leibe uns brachte. Auch darf es nicht gemein geachtet werden, daß Gottes Sohn aus einer Jungfrau geboren ist, weil er ja wider die Weise der Natur empfangen und zur Welt gekommen ist. Als Jungfrau also empfing sie vom heiligen Geist den fleischgewordenen Sohn Gottes, als Jungfrau gebar sie ihn, Jungfrau blieb sie nach der Geburt. Und er ward des Menschen und zugleich Gottes Sohn, dergestalt, daß in ihm sowohl der göttlichen Natur Glanz (splendor) strahlte, als auch die Aneignung der menschlichen Gebrechlichkeit sichtbar wurde. Aber es erhoben sich viele Schwätzer, welche

[1]) Wir brauchen den Verfasser nicht so zu verstehen, als ob er glaubte, dieser Stamm habe bis auf Herodes herab geherrscht, er deutet nur auf die Continuität der Familie von David bis auf Maria hin. Die betreffenden Worte lauten: »descendit itaque ab eo per singulas successiones regium stemma, perductumque est usque ad Herodis tempora, qui primus ex gentibus memoratis populis legitur imperasse.«

gegen dieſen ſo vernünftigen und wahrhaftigen Glauben Widerſpruch erhoben, und unter Anderen traten Neſtorius und Eutyches als Erfinder von Ketzerlehren hervor, von denen der Eine behaupten zu müſſen glaubte, er (Chriſtus) ſei blos Menſch, der Andere, er ſei blos Gott, und der menſchliche Leib, welchen Chriſtus angezogen, rühre nicht davon her, daß er ſich der menſchlichen Natur theilhaftig gemacht. Doch ſo viel hiervon."

„Es wuchs alſo nach dem Fleiſche Chriſtus, er ward getauft, auf daß der, welcher die Anweiſung zur Taufe den Uebrigen geben ſollte (baptizandi formam erat caeteris tributurus), zuerſt ſelbſt empfinge, was er lehrte. Nach der Taufe aber erwählte er zwölf Jünger, von denen Einer ſein Verräther war. Und weil das Volk der Juden die geſunde Lehre ſich nicht gefallen ließ, ſo legten ſie Hand an ihn und kreuzigten ihn. Getödtet alſo wird Chriſtus, drei Tage und drei Nächte liegt er im Grabe, erſteht von den Todten, wie er's vor Gründung der Welt ſelbſt mit dem Vater beſchloſſen hatte; fährt auf gen Himmel, wo er, inſofern er Sohn Gottes iſt, offenbar immer geblieben war, auf daß den angenommenen Menſchen, den der Teufel nicht hatte in den Himmel ſteigen laſſen, der Sohn Gottes mit ſich zur himmliſchen Wohnung emporhöbe. Er giebt alſo ſeinen Jüngern die Anweiſung, zu taufen und die heilſame Lehre zu verkündigen, auch die Kraft, Wunder zu thun, und heißt ſie in die ganze Welt gehen zur Verkündigung des Lebens, damit die heilſame Predigt fürder nicht nur unter Einem Volke, ſondern dem ganzen Erdkreis gepredigt würde. Und weil die Menſchheit in Folge des Zuſtandes, in welchen ſie der erſte Uebertreter verſetzt hatte, von ewiger Strafe wie von Pfeilen getroffen, verwundet darniederlag und ſich ſelbſt zu heilen nicht die Kraft beſaß, weil ihr Ur-Ahne ihr Heil verſcherzt hatte, ſo verlieh er gewiſſe heilende Gnadenmittel, damit ſie anerkenne, daß ſie von Natur Anderes verdiene, Anderes durch die Gnadenverleihung (erlange); daß die Natur eben nur der Strafe unterwerfe, die Gnade dagegen, welche auf keine Verdienſte hin gewährt iſt (denn ſie hieße nicht Gnade, wenn ſie auf Verdienſte hin gewährt würde), ihres ganzen Heiles Quelle ſei."

4. Viertes Weltalter.

Die Ausbreitung des Christenthums und die letzten Dinge.

„Verbreitet wird also über die Welt jene himmlische Lehre, zur Einheit verbunden werden die Völker, Gemeinden gestiftet, es entsteht Ein Leib, der die ganze Welt erfüllen soll, dessen Haupt, Christus, gen Himmel fuhr, auf daß unfehlbar (necessario) die Glieder ihrem Haupte folgten. Diese Lehre nun schärft für dieses Leben gute Werke ein und verheißt, daß nach der Welt Vollendung unsere Leiber unvergänglich zum Himmelreich erstehen sollen, dergestalt, daß, wer hier durch Seine Gnade ein gutes Leben geführt, bei jener Auferstehung die höchste Seligkeit erlangen, wer dagegen ein böses, nach dem Eintritt der Auferstehung ein unseliges Dasein haben wird. Und das ist die (eine?) Hauptsache in unserer Religion (hoc est principale religionis nostrae), daß wir glauben, daß nicht allein die Seelen unvergänglich sind, sondern auch die Leiber, welche mit dem Eintritt des Todes sich auflöst, mit der bevorstehenden Seligkeit den früheren Zustand wiedererlangen. [Diese katholische Kirche nun, welche über den Erdkreis verbreitet ist, hat dreierlei Merkmale: alles, was Inhalt ihrer Lehre ist, beruht entweder auf der Urkunde der (heiligen) Schriften, oder auf allgemein gültiger Ueberlieferung, oder wenigstens auf besonderer und particulärer Anweisung; jene Urkunde ist für die ganze (Kirche) bindend, nicht minder die allgemein gültige Ueberlieferung der Vorfahren; die besonderen Bestimmungen aber und eigenthümlichen Anweisungen gelten für jede einzelne (Kirchenprovinz) und deren Regierung, nach den verschiedenen Verhältnissen der einzelnen Gegenden oder nach Maßgabe dessen, was jeder (jede?) für gut hält.]“

„Nichts Anderes[1]) ist also dermalen unserer gläubigen Erwartung Gegenstand, als dies: daß die Welt ein Ende haben, alles Verwesliche vergehen wird, die Menschen zum künftigen Gericht auferstehen werden, jeder Einzelne nach Verdienst Lohn empfangen und auf immer und ewig in den ihm gebührenden Schranken fortbestehen und daß der

[1]) Ich weiß nicht, ob ich die betreffenden Worte richtig wiedergegeben habe. Sie sind sehr vieldeutig und gestatten eine verschiedene Auslegung, je nachdem man in dem Satze »sola ergo nunc est fidelium exspectatio, qua credimus adfuturum finem mundi« etc. das eine oder das andere Wort betont.

einzige Lohn der Seligkeit die Anschauung des Schöpfers sein wird, soweit solche dem Geschöpf dem Schöpfer gegenüber möglich ist: damit aus ihrer Mitte nach Wiederherstellung der Zahl der Engel jener himmlische Staat vervollständigt werde, wo der Jungfrau Sohn König ist und die immerwährende Freude, der Genuß, die Speise und das Tagewerk (opus) des Schöpfers unabläßiges Lob sein wird."

II. Das Eigenthümliche dieses Bekenntnisses.

Wenn gleich dieses Glaubensbekenntniß seinem Inhalte nach im Allgemeinen mit der in den drei ökumenischen Symbolen niedergelegten katholischen Kirchenlehre übereinstimmt, so hat es doch in seiner Form überhaupt und in manchen einzelnen Punkten eine gewisse Eigenthümlichkeit.

1. Zunächst ist schon die fast durchweg historische Haltung bemerkenswerth. Sehen wir von der Einleitung ab, welche als Grundlage der von dem Verfasser vor Augen geführten Heilsgeschichte das Trinitätsdogma hinstellt: so finden wir überall abstracte dogmatische Sätze nur beiläufig und gelegentlich eingestreut. Der Verfasser hat es unternommen, die ganze Summa des christlichen Glaubens in den Rahmen einer geschichtlichen Skizze zu fassen, welche von der Schöpfung der Welt bis zu den letzten Dingen reicht und insofern ganz vollständig ist. Dabei fand er aber Gelegenheit, die wichtigsten Dogmen des Christenthums, nämlich (außer der schon erwähnten Trinitätslehre) die Lehre von der Schöpfung der (nicht ewigen) Welt durch das Wort Gottes, vom Sündenfall, von der Erbsünde und dem Tode, vom Gesetz, von der Erlösung, von der zwiefachen Natur Christi, von der Kirche und deren Gnadenmitteln, von der Auferstehung des Leibes, dem Gericht und der ewigen Seligkeit wenigstens zu berühren, nicht minder die häretischen Gegner der Kirchenlehre, nämlich einmal Arius, die Sabellianer und Manichäer (Trinitätslehre), dann Pelagius (Erbsünde), endlich Nestorius und Eutyches (Christologie). Als Erkenntnißquelle der Religion stellt er sehr passend gleich am Anfang seines Bekenntnisses die heilige Schrift hin, auch die hermeneutischen Grundsätze und die Merkmale der Katholicität hat er anzubringen gewußt, freilich an minder passenden Stellen.

2. Aber nicht allein dies, daß er überhaupt die christliche Wahrheit in historischem Gewande darstellt, sondern auch die

Art, wie er durch Einen das Ganze beherrschenden Gesichtspunkt Einheit in seine Darstellung gebracht hat, verdient Beachtung. Gleich bei der Schöpfung des Menschen ist nämlich das Hauptaugenmerk Gottes nach unserem Verfasser der himmlische Staat, dessen Bürger die Engel sind. Durch den Sturz eines Theiles der Engel ist in der superna civitas eine Lücke entstanden; diese soll wieder ausgefüllt werden; aus diesem Grunde und aus keinem anderen wurde der Mensch erschaffen, er war dazu auserlesen, falls er durch Demuth und Gehorsam den Hochmuth der gefallenen Engel aufwog, sammt seinen Nachkommen einst deren Stelle im Himmel einzunehmen. Dieser Erwartung entspricht er nun freilich nicht. Aber jener göttliche Zweck ist deshalb nicht aufgegeben; durch die Erlösung gelangt er dennoch zu seiner Verwirklichung. Denn indem Christus, das Haupt, gen Himmel fährt, zieht er die Glieder nach sich und setzt so endlich in's Werk, was der Teufel durch Verführung der Menschen hatte vereiteln wollen. Schöpfung und Erlösung des Menschen sind also von jenem Gesichtspunkt beherrscht; wie wenig derselbe überhaupt für unseren Verfasser ein nur beiläufiger ist, zeigt der Schluß des Bekenntnisses, wo ausdrücklich gesagt wird, daß durch die Menschen, die der Seligkeit theilhaftig werden, die Zahl der Engel wiederum vollständig habe gemacht werden sollen. Obgleich sich nun diese Idee schon früher findet, besonders bei Augustin[1]), dessen Schriften überhaupt auf unseren Verfasser einen bedeutenden Einfluß ausgeübt zu haben scheinen[2]): so tritt sie doch, so viel wir wissen, nirgends so sehr in den Vordergrund, wie hier.

3. Was nun die Auffassung der Geschichte selbst betrifft, so hält sich einerseits der Verfasser in Beziehung auf das Thatsächliche im Ganzen streng an die biblische Urkunde, andererseits ist auch sein Pragmatismus der streng theokratische, so daß er z. B. diejenigen Kinder Jakobs, „quos more suo natura produxerat", nicht berücksichtigt und dem David den Primat unter den Königen Israels zuerkennt, nicht in chronologischem Irrthum (denn er sagt ausdrücklich: post Saulem primatum adeptus), sondern in bewußter Verfolgung des rothen Fadens der Heilsgeschichte. Das Einzelne hat er

[1]) Z. B. de civ. dei XXII, 1.

[2]) De civ. dei lib. XI. folg. handeln gleichfalls von der alttestamentlichen und neutestamentlichen Heilsgeschichte.

zum Theil eigenthümlich gedeutet. Zwar die Parallelisirung der Maria mit der Eva findet sich schon in dem Briefe an den Diognet (c. 12), bei Irenäus und in späterer Zeit (u. A.) bei Cyrill von Jerusalem (catech. 12, §. 15), ebensowenig ist die Behauptung einer ewigen Jungfrauschaft der Mutter „des Schöpfers" etwas Neues, über die typische Bedeutung der Arche Noah dachte der Verfasser vermuthlich ebenso wie Augustin (de civ. dei XV, 26), welcher in der Arche die Kirche, in dem Holze, aus dem sie gebaut war, das Kreuz des Heilandes vorgebildet findet. Dagegen scheint die Vorstellung, daß der Tod Abels dazu habe dienen sollen, für Adam die Pein des Todes zu erhöhen, dessen Schrecken er ohne diesen Vorfall in minder hohem Grade empfunden haben würde, Eigenthum des Verfassers zu sein. Wir bemerken beiläufig, daß in dieser Auffassung mehr liegt, als die Anerkennung, daß Adam in dem Bruderzwist seiner Söhne und in der Ermordung des Frommen unter diesen einen neuen Act der göttlichen Strafgerechtigkeit habe erkennen müssen.

4. Die Darstellung der angeführten häretischen Lehren ist zum Theil etwas ungenau und mindestens grob. Denn da Sabellius von drei πρόσωπα, freilich nicht im Sinne der Kirche, redete: so ist die Behauptung, die Sabellianer setzten nicht tres existentes personas, sed unam, wenn auch nicht geradezu falsch, doch nicht treffend und nicht historisch genau; ebenso verhält es sich mit der Behauptung, Nestorius habe Christum für einen bloßen Menschen, Eutyches habe denselben für ein lediglich göttliches Wesen erklärt.

III. Unächtheit.

Aus der erwähnten ungenauen oder groben Darstellung des eutychianischen und nestorianischen Irrthums geht hervor, daß der Verfasser der Schrift de persona et natura contra Eutych. et Nestor. mit dem Verfasser unseres Glaubensbekenntnisses schwerlich dieselbe Person ist. Denn jener kennt beide Häresieen genauer und stellt sie anders dar. Da derselbe aber, wie wir zeigten, V. nicht sein kann, so könnte scheinbar letzterem nun um so eher die in Rede stehende Schrift zugeschrieben werden. In Wahrheit ist dies aber gleichfalls unmöglich. Dies erhellt von selbst aus dem, was wir über den Inhalt der Schrift de consolat. gesagt haben. Wir

haben daher lediglich hierauf (vgl. S. 42—92) zurückzuweisen. Fast Alles, was über die zwischen B. und dem Verfasser der christologischen Abhandlung bestehende religiöse Differenz bemerkt wurde, gilt auch für diese. Wir erinnern nur an die dem B. fremde, hier deutlich vorliegende Lehre von der Schöpfung[1]) aus Nichts, (welche durch die Ausdrücke constitutor und fabricator natürlich nicht beeinträchtigt wird), an die Lehre von der Erbsünde und Erbschuld, an den Gegensatz von natura und gratia im kirchlichen Sinne, welchen B. nicht im Entferntesten kennt. Am deutlichsten spricht die Auferstehungslehre des Bekenntnisses, die Hervorhebung des specifisch kirchlichen Dogmas von der Auferstehung nicht nur der Seele, sondern auch des Leibes, gegen B. als Verfasser. Von einer Auferstehung weiß dieser nichts, obwohl freilich von einer Unsterblichkeit. Bei seiner platonischen Ansicht vom Leibe kann er eine Auferstehung des Leibes weder wünschen, noch glauben; er spricht daher lediglich von einer Fortdauer der Seele nach dem Tode und theilt nicht die Ansicht derjenigen Heiden, welche besonders durch diese Lehre des Christenthums angezogen und zur Bekehrung bewogen wurden. Und diese Lehre, welche dem ganzen System des B. widerspricht, bezeichnet der Verfasser des Bekenntnisses geradezu als die oder doch eine Hauptlehre der christlichen Religion. Dies eine Beispiel könnte zur Widerlegung der in Frage stehenden Ansicht hinreichen. Die Hauptsache ist aber nicht, daß einzelne Lehren sich widersprechen, sondern daß die ganze religiöse Grundansicht eine andere ist. Den eigentlichen Kern des Christenthums, der auch in diesem Bekenntniß deutlich genug hervortritt, die tiefere Auffassung der Sünde und die Hinweisung auf eine thatsächlich in Christo eingetretene Erlösung von der Sünde suchen wir vergebens in dem theologischen System, welches der Schrift de consol. zum Grunde liegt. Aber noch andere Gründe sprechen gegen die Aechtheit.

Die älteste Urkunde, welche die Schrift dem B. zuerkennt, gehört dem 10. Jahrhundert an[2]). Dazu kommen sprachliche Gründe. Das Bekenntniß ist zwar in stilistischer Beziehung nicht die schlechteste unter den theologischen Schriften, welche dem B. zugeschrieben

[1]) Gegen die (vielleicht) platonische Ansicht, daß die Welt göttlicher Natur sei, erklärt sich der Verfasser ausdrücklich [»nec ex substantia sua protulit, ne divinus (mundus) natura crederetur«].

[2]) Wenigstens nach der Meinung von Obbar. Es ist ein codex Gothanus (I).

werden; der Stil desſelben zeichnet ſich vor dem aller anderen durch Kraft, Lebendigkeit und Gedrungenheit aus; einige Stellen haben einen faſt liturgiſchen, das ganze hat einen kirchlichen Charakter; um ſo unähnlicher aber iſt dieſer Stil dem des ächten B., welcher noch etwas von dem altrömiſchen, aber durchaus Nichts von dem kirchlichen Charakter an ſich hat.

Den wahren Verfaſſer aber oder auch nur die Zeit der Abfaſſung zu beſtimmen, iſt vorläufig unmöglich. Als Häretiker werden genannt die Arianer, die Sabellianer, die Manichäer, die Pelagianer, die Neſtorianer und Eutychianer. Das Ausgehen des h. Geiſtes vom Vater und Sohn wird deutlich gelehrt. Hiernach könnte das Bekenntniß aus dem fünften oder ſechsten Jahrhundert ſtammen. Es iſt demnach kein Grund vorhanden, zu leugnen, daß es aus dem Zeitalter des B. herrührt; nur kann dieſer nicht der Urheber ſein. Daß man es ihm einige Jahrhunderte nach ſeiner Entſtehung dennoch zuſchrieb, kann verſchiedene Gründe gehabt haben. Vielleicht ſtand es irgendwo namenlos mit den Schriften des B. in Einem Codex, und ſo entſtand die Meinung, er ſei der Verfaſſer, eine Meinung, der man ſich gewiß um ſo lieber hingab, da man unter den ächten Schriften des B. keine fand, welche die Annahme, er ſei als Märtyrer des chriſtlichen Glaubens geſtorben, zu beſtätigen geeiguet war.

Dreizehntes Hauptſtück.

Reſultat.

Nachdem wir auch die „brevis fidei christianae complexio“, welche man dem B. zuſchreibt, analyſirt und gezeigt haben, daß auch ſie in der That dieſen letzteren nicht zum Verfaſſer haben kann, iſt der Aufgabe, mit welcher dieſer ſpecielle Theil unſerer Abhandlung ſich zu beſchäftigen hatte, genügt. Denn außer jenen vier Schriften, die wir, eine nach der anderen, eingehend geſchildert und beurtheilt haben, finden ſich chriſtlich-theologiſche, welche man dem B. zuſchreibt,

wenigſtens in den Ausgaben dieſes Schriftſtellers nicht[1]). Hiermit iſt nun aber zugleich unſere ganze Unterſuchung zu ihrem Abſchluß gediehen, und es bleibt uns nur noch übrig, die gewonnenen Reſultate kurz zuſammenzuſtellen. Die Frage war alſo dieſe: können die dem B. zugeſchriebenen theologiſchen Abhandlungen denſelben wirklich zum Verfaſſer haben oder nicht? Behufs Löſung dieſes Problems fragten wir zuvörderſt: wo und wann werden jene angeblich von B. herrührenden Schriften zuerſt erwähnt und zwar mit der ausdrücklichen Erklärung, daß dieſer ihr Verfaſſer ſei? Wir ſtellten feſt, daß es bis jetzt noch Niemandem gelungen ſei, eine Erwähnung irgend einer jener Schriften zu entdecken, die höher hinaufreicht, als Alcuin's Schrift de processu spiritus sancti, in welcher übrigens keineswegs alle jene vier Schriften genannt werden. Da Alcuin nun drittehalb Jahrhunderte ſpäter lebte, als B., und während dieſer Jahrhunderte die Legende und der hiſtoriſche Aberglaube die Kritik überwucherte: ſo konnten wir jener zunächſt vereinzelten und keines-

[1]) Auf die inedita (vgl. S. 21. Anm. 4.) können wir uns natürlich nicht einlaſſen. Von dem Aufſatz »de bono« iſt ſchon S. 24. Anm. 1. die Rede geweſen. Hier noch Einiges über die Schrift de unitate et uno. Theologiſchen Inhaltes iſt ſie nicht, dadurch unterſcheidet ſie ſich von den bisher behandelten Schriften des falſchen B.; dagegen unterſcheidet ſie ſich von den anerkannt ächten Schriften des B. dadurch, daß die in ihr angeführten Beiſpiele aus der Bibel hergenommen ſind und zwar in einer Weiſe, die den Eindruck macht, als hätte der Verfaſſer abſichtlich und mit Vorliebe gerade aus dem bibliſch-chriſtlichen Gedankenkreiſe ſeine Beiſpiele ſelbſt für religiös ganz indifferente Sätze entlehnt. Wäre nun B. der Verfaſſer, ſo würde daraus freilich nicht folgen, daß dieſer ein hohes Intereſſe für den chriſtlichen Glauben gehegt habe; indeſſen würde die Wahrnehmung dieſer Thatſache ihn in unſeren Augen dem kirchlichen Bewußtſein doch näher rücken, als er dieſem nach den anerkannt ächten Schriften (beſonders de consol.) ſtand. Nun iſt aber ſchon von Hand die Schrift für unächt erklärt worden; und in der That hat bis jetzt Niemand ein Citat derſelben, welches über das 12. Jahrhundert hinausginge, nachgewieſen; auch ſprachliche Gründe ſprechen für die Unächtheit; denn, wären auch Ausdrücke, wie diversificare, allenfalls dem B. zuzutrauen, corpulentare würde er doch nicht geſagt haben. Die ganze Abhandlung iſt eine von einem Späteren herrührende breite Ausführung und Entwickelung des Satzes, daß Alles, was iſt, Eines iſt, und mit Aufhebung der Einheit auch das Sein aufhört (de consol. philos. III. pr. 11. vgl. comm. in Porphyr. I. Migne t. 64. p. 83.: »omne enim, quod est, ideirco est, quia unum est«). Iſt nun die Unächtheit auch dieſes Tractats ſo gut wie ausgemacht, ſo iſt derſelbe nicht geeignet, uns in unſerem Urtheil über das Verhältniß des B. zur chriſtlichen Kirche wankend zu machen.

wegs durch hohes Alter glaubwürdigen Ausſage kein großes Gewicht beilegen, noch weniger natürlich denen der ſpäteren Schriftſteller des anbrechenden Mittelalters. Was über die Lebensverhältniſſe des Philoſophen bekannt iſt, auf welche wir alsdann unſere Aufmerkſamkeit richteten, ſpricht eher dagegen als dafür, daß er ſich für das Chriſtenthum und die Kirche intereſſirt habe, obgleich es unwahrſcheinlich iſt, daß er ſeinem äußeren Bekenntniſſe nach ein Heide war. Die Männer, von denen wir wiſſen, daß er mit ihnen verkehrte, waren ſicher Chriſten, ihr Hauptintereſſe war aber das humaniſtiſche, und nur aus dieſem Grunde ſcheint B. Verkehr mit ihnen gepflogen zu haben. Hauptſächlich aber kam es darauf an, daß wir aus den anerkannt ächten Schriften des B. ſelbſt uns ein Urtheil über ſeine Stellung zu den metaphyſiſchen, ſittlichen und religiöſen Fragen bildeten, welche zumal in jener Zeit die kirchliche Theologie anders beantwortete, als die Philoſophie. Dieſes Urtheil, welches wir vorzüglich, doch nicht allein, aus dem Dialog „vom Troſte der Weisheit" zu gewinnen ſuchten, fiel dahin aus, daß das Syſtem des B. der chriſtlichen Glaubenslehre in vielen Punkten, ja in ſeinem ganzen Tenor widerſpreche und daß unter den mancherlei Factoren, deren Product es iſt, das Chriſtenthum ſo gut wie gar nicht zur Geltung gekommen ſei. Hiermit war unſere Frage im Weſentlichen entſchieden; es handelte ſich nur noch darum, in der Beſchaffenheit jeder einzelnen der in Rede ſtehenden theologiſchen Schriften eine Beſtätigung des gewonnenen Vorurtheils zu ſuchen. In letzteren aber entdeckten wir nicht nur inſofern, als wir erkannten, daß ſie alle das Gepräge entſchieden kirchlich geſinnter Verfaſſer an ſich tragen, ſondern auch abgeſehen davon, zahlreiche Spuren der Unächtheit, wir fanden demnach jenes Vorurtheil beſtätigt. Nun durften wir uns aber der Aufgabe nicht entziehen, wenigſtens andeutungsweiſe den Umſtand zu erklären, daß man dieſe Schriften dennoch dem B. zugeſchrieben hat. Dieſer Aufgabe glauben wir theils in den erſten Capiteln dieſer Abhandlung, theils in den Bemerkungen über die einzelnen Tractate genügt zu haben. Daß man dem B. überhaupt chriſtlich-theologiſche Schriften beilegte, hing mit der als hiſtoriſch unbegründet erwieſenen Meinung zuſammen, er ſei als Märtyrer der kirchlichen Rechtgläubigkeit geſtorben. Daß man aber gerade dieſe Schriften ihm beilegte, hat, wie wir ſahen, einerſeits einen allgemeinen Grund, andererſeits bei jeder einzelnen ſeine beſonderen Gründe.

Der allgemeine Grund, der nur auf das von uns geschilderte Glaubensbekenntniß nicht Anwendung findet, liegt besonders in dem dialektisch-formalistischen Charakter jener Schriften, darin, daß sie in einer Methode und Form geschrieben sind, als deren Muster den Theologen des Mittelalters die logischen Schriften des B. galten. Aus diesem Grunde auf unseren Philosophen, den man nun einmal für einen eifrigen Christen hielt, diese Literatur zurückzuführen, wurde man um so eher verführt, als einem Theil dieser Abhandlungen ächte Schriften des B. wirklich zum Muster gedient hatten, und zwar nicht nur im Allgemeinen, sondern bis zu dem Maße, daß man dem Philosophen gewisse Phrasen unmittelbar entlehnt hatte, sei es nun mit der Absicht, den Leser zu täuschen, oder ohne diese Absicht. Diejenige Schrift, in welcher dies am offenbarsten der Fall ist, die größere über die Dreieinigkeit, muß daher (aber nicht nur aus diesem Grunde) in eine spätere Zeit gesetzt werden. Ebenso scheint es sich mit der kleineren über die Dreieinigkeit zu verhalten. Dagegen muß aus Gründen, die wir hier nicht wiederholen können, die christologische Schrift, welche von jenen beiden sehr verschieden ist, obwohl sie zum Theil auch jene formalistische Haltung zeigt, in eine frühere Zeit gesetzt werden, als die Schriften des B. Eine andere Bewandtniß hat es mit dem „kurzen Glaubensbekenntniß". Dieses trägt ein ganz anderes Gepräge, als die übrigen drei pseudoboeth. Schriften, vor Allem nicht jenen formalistisch-scholastischen Charakter; zu den besonderen Gründen, welche uns nöthigten, diese Schrift dem B. gleichfalls abzusprechen (wie uns ja auch bei jeder der anderen außer dem allgemeinen besondere Gründe zu unserem Verwerfungsurtheil veranlaßten), tritt also derjenige, der die übrigen gemeinsam trifft, freilich nicht hinzu, die Unächtheit auch dieser ist aber, wie wir zeigten, nicht zu bezweifeln. Aus dem Gesagten ergiebt sich nicht nur, daß wir keine jener vier Schriften für ächt halten dürfen, sondern auch, daß sie mit einander nicht denselben Verfasser haben können. Gedanken der einen widersprechen zum Theil ausdrücklich Sätzen einer der anderen, worauf wir aufmerksam zu machen nicht unterlassen haben, und diese ganze Literatur ist auf mindestens zwei, wahrscheinlich aber drei verschiedene Urheber zu vertheilen.

Nur Eine Hypothese bleibt übrig, die, wenn sie haltbar wäre, die Möglichkeit offen ließe, anzunehmen, daß B. wenigstens einen

Theil der theologiſchen Schriften, die ſeinen Namen tragen, wirklich verfaßt habe. Man könnte nämlich annehmen, er habe im Laufe ſeines Lebens ſeine Ueberzeugung gewechſelt. Dieſe Hypotheſe iſt aber in der That unhaltbar. Unter den ihn betreffenden Nachrichten, die überhaupt in Betracht kommen, findet ſich keine Spur davon, daß jenes der Fall geweſen ſei. Dazu kommt nun noch folgender Umſtand, deſſen Erwägung uns nöthigt, von jener Annahme von vorn herein abzuſtehen: nehmen wir an, daß B. ſeine Ueberzeugung gewechſelt habe, ſo können wir nicht dabei ſtehen bleiben, eine einmalige ſolche Veränderung zu ſetzen, ſondern wir ſind dann genöthigt, mindeſtens eine zweimalige zu behaupten. Nämlich ſeine erſten Schriften zeigen dasſelbe eklektiſch philoſophiſche Gepräge, wie die letzte (de consol. philos.), welche er kurz vor ſeinem Tode verfaßte. Er müßte ſich alſo zweimal von dem Syſtem, welchem er bis dahin anhing, losgeſagt haben, nämlich einmal aus einem eklektiſchen Philoſophen ein orthodoxer Theolog und dann wieder aus einem ſolchen ein platoniſirender Eklektiker geworden ſein, und dies einem ſo charaktervollen Manne, wie er war, zuzutrauen, ſind wir durchaus nicht berechtigt. Wenigſtens in ſeinem Schwanengeſang, welcher durchaus kein chriſtlicher Hymnus iſt, müßte ſich ferner in dieſem Falle eine Andeutung davon finden, daß er ſich früher zum kirchlichen Glauben bekannt habe. Davon findet ſich aber keine Spur. Wir müſſen demnach auch dieſe Hypotheſe für unhaltbar erklären.

Wir ſind alſo zu dem Reſultat gelangt, daß kirchlich-theologiſche Schriften von der Hand des B. nicht vorhanden ſind. Daraus folgt nun zwar keineswegs, daß dieſer Philoſoph für die Dogmengeſchichte keine Bedeutung habe, wohl aber, daß er kein Kirchenvater, überhaupt kein kirchlicher Schriftſteller iſt, er iſt vielmehr lediglich ein Ausläufer der griechiſch-römiſchen Philoſophie. Wie Plato, Ariſtoteles und Porphyrius mittelbar großen Einfluß auf die Entwickelung der chriſtlichen Theologie ausgeübt haben, ohne Chriſten zu ſein, ähnlich verhält es ſich auch mit B. Er war zwar ſeinem äußeren Bekenntniß nach Chriſt, aber ſein Syſtem wurzelt in der antiken Philoſophie und entbehrt nicht nur gänzlich eines ſpecifiſch chriſtlichen Charakters, ſondern verträgt ſich nicht einmal mit dem Chriſtenthum.

Anhang.

(Vgl. S. 70.)

Die Frage, wie B. über die Realität der allgemeinen Begriffe gedacht habe, berührt zwar unſere kritiſche Frage nicht unmittelbar, wir brauchten ſie daher bei der Zeichnung der Grundzüge ſeines Syſtems nicht ausführlich zu beantworten. Da aber ſeine Gedanken über dieſen Punkt in der Periode der Scholaſtik den Gegenſatz der Nominaliſten und Realiſten hervorriefen und man gewohnt iſt, ſo oft der Name des B. genannt wird, vor Allem dieſes Problems ſich zu erinnern: ſo wollen wir die betreffende Hauptſtelle hier nach dem Grundtext mittheilen und ſodann deren Inhalt kurz angeben. Sie findet ſich in dem Commentar zu folgenden Sätzen der Iſagoge des Porphyrius (comment. in Porphyr. a se translat. I. Migne p. 82. sq.): *Αὐτίκα περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται, εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, παραιτήσομαι λέγειν, βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως.* B. überſetzt dieſe Worte folgendermaßen: Mox de generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo. Altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis.

Hierüber ſagt er nun Folgendes:

..... Omne quod intelligit animus, aut id quod est in rerum natura constitutum, intellectu concipit et sibimet ratione describit, aut id quod non est, vacua sibi imaginatione depingit. Ergo intellectus generis et caeterorum cujusmodi sit quaeritur; utrumne ita intelligamus species et genera ut ea quae sunt et ex quibus verum capimus intellectum, an nosmetipsos eludimus, cum ea quae non sunt nobis cassa imaginatione formamus? Quod si esse quidem constiterit, et ab his quae sunt intellectum concipi dixerimus, tunc alia major ac difficilior quaestio dubitationem parat, cum discernendi atque intelligendi generis ipsius naturam summa difficultas ostenditur. Nam quoniam omne quod est, aut corporeum aut incorporeum esse necesse est, genus et species in aliquo horum esse oportebit. Quale erit igitur id quod genus dicitur? utrumne corporeum an incorpo-

reum? neque enim quid sit diligenter intenditur, nisi in quo horum poni debeat agnoscatur. Sed neque cum haec soluta fuerit quaestio, omne excluditur ambiguum: subest enim aliquid, quod, si incorporalia esse genus ac species dicantur, obsideat intelligentiam atque detineat, exsolvi postulans, utrum circa corpora ipsa subsistant, an etiam praeter corpora subsistentia incorporales esse videantur. Duae quippe incorporeorum formae sunt, ut alia praeter corpora esse possint, et separata a corporibus in sua corporalitate perdurent, ut Deus, mens, anima. Alia vero cum sint incorporea, tamen praeter corpora esse non possunt, ut linea, superficies, numerus et singulae qualitates, quas tametsi incorporeas esse pronuntiamus, quod tribus spatiis minime distendantur, ita tamen in corporibus sunt, ut ab his divelli nequeant aut separari, aut si a corporibus separata sint, nullo modo permaneant. Quas licet quaestiones arduum sit, ipso interim Porphyrio renuente, dissolvere, tamen aggrediar ita ut nec anxium *lectoris* animum relinquam, nec ipse in his quae praeter muneris suscepti seriem sunt tempus operamque consumam. Primum quidem pauca sub quaestionis ambiguitate proponam, post vero eundem dubitationis nodum exsolvere atque explicare tentabo. Genera et species aut sunt et subsistunt, aut intellectu et sola cogitatione formantur, sed genera et species esse non possunt. Hoc autem ex his intelligitur. Omne enim quod commune est uno tempore pluribus, id in se unum esse non poterit. Multorum enim est quod commune est, praesertim cum una atque eadem res in multis uno tempore tota sit: quantaecunque enim sunt species, in omnibus genus unum est, non quod de eo singulae species quasi partes aliquas carpant, sed singulae uno tempore totum genus habeant: quo fit ut totum genus in pluribus singulis uno tempore positum unum esse non possit; neque enim fieri potest ut cum in pluribus totum uno sit tempore, in semetipso sit unum numero. Quod si ita est, unum quiddam genus esse non poterit, quo fit ut omnino nihil sit. Omne enim quod est, idcirco est, quia unum est, et de specie idem convenit dici. Quod si est quidem genus ac species, sed multiplex, neque unum numero, non erit ultimum genus, sed habebit aliud super se positum genus, quod illam multiplicitatem unius sui nominis vocabulo concludat: ut enim plura animalia quoniam habent quiddam simile, eadem tamen non sunt, et idcirco eorum genera perquirunt: ita quoque quoniam genus, quod in pluribus est atque ideo multiplex, habet sui similitudinem, quod genus est, non est vero unum, quoniam in pluribus est, ejus generis quoque genus aliud quaerendum est, cumque fuerit inventum, eadem ratione

quae superius dicta est, rursus genus tertium vestigatur; itaque in infinitum ratio procedat necesse est, cum nullus disciplinae terminus occurrat. Quod si unum quoddam numero genus est, commune multorum esse non poterit: una enim res si communis est, aut partibus communis est, et non jam tota communis, sed partes ejus proprie singulorum sunt, aut in usus habentium etiam per tempora transit, ut sit commune, ut puteus et fons, ut servus communis vel equus, aut uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus commune est substantiam constituat, ut est theatrum, vel spectaculum aliquod quod spectantibus omnibus commune est. Genus vero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest: nam ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis, et uno tempore, et eorum quorum commune est constituere valeat et conformare substantiam. Quocirca si neque unum est, quoniam commune est, neque multiplex, quoniam ejus quoque multitudinis genus aliud inquirendum est, videbitur genus omnino non esse, idemque de caeteris intelligendum est. Quod si tantum intellectibus genera et species caeteraque capiuntur, cum omnis intellectus aut ex re subjecta fiat, ut sese res habet, aut ut res sese non habet, vanus est qui de nullo subjecto capitur, nam ex nullo subjecto fieri intellectus non potest. Si generis et speciei caeterorumque intellectus ex re subjecta veniat, ita ut sese res ipsa habet quae intelligitur, jam non tantum intellectu posita sunt, sed in rerum etiam veritate consistunt. Et rursus quaerendum est, quae sit eorum natura, quod superior quaestio vestigabat: quod si ex re quidem generis caeterorumque sumitur intellectus, neque ita ut sese res habet quae intellectui subjecta est, vanum necesse est esse intellectum, qui ex re quidem sumitur, non tamen ita ut sese res habet; id est enim falsum quod aliter atque res est intelligitur. Si igitur quoniam genus et species nec sunt, nec cum intelliguntur verus est eorum intellectus, non est ambiguum, quin omnis sit deponenda de his quinque propositis disputandi cura, quandoquidem neque de ea re quae sit, neque de ea de qua verum aliquid intelligi proferrive possit inquiritur: haec quidem est ad praesens de propositis quaestio, quam nos Alexandro consentiente hac ratiocinatione solvemus. Non enim necesse esse dicimus, omnem intellectum qui ex subjecto quidem sit, non tamen ut sese ipsum subjectum habet, falsum et vacuum videri. In his enim solis falsa opinio ac non potius intelligentia est, quae per conjunctionem fiunt. Si enim quis componat atque conjungat intellectu id quod natura jungi non patiatur, illud falsum esse nullus ignorat: ut si quis equum atque hominem jungat

imaginatione, atque effigiet centaurum. Quod si hoc per divisonem et abstractionem fiat, non ita quidem res sese habet, ut intellectus est. Intellectus tamen ille minime falsus est: sunt enim plura quae in aliis suum esse habent, ex quibus aut omnino separari non possunt, aut si separata fuerint, nulla ratione subsistunt. Atque ut hoc nobis in pervagato exemplo manifestum sit, linea in corpore est aliquid, et id quod est corpori debet, hoc est: esse suum per corpus retinet, quod docetur ita: si enim separata sit a corpore, non subsistit; quis enim unquam sensu ullo separatam e corpore *lineam* cepit? Sed animus cum confusas res permistasque corporibus in se a sensibus cepit, eas propria vi et cogitatione distinguit. Omnes enim hujusmodi res incorporeae in corpore suum esse habentes sensus cum ipsis nobis corporibus tradit: at vero animus, cui potestas est et disjuncta componere et composita dissolvere, quae a sensibus confusa et corporibus conjuncta traduntur, ita distinguit ut incorpoream naturam per se ac sine corporibus, in quibus est concreta, et speculetur et videat. Diversae enim proprietates sunt incorporeorum corporibus permistorum, etiamsi separentur a corpore. Genera ergo et species caeteraque vel in corporeis rebus, vel in his, quae sunt corporea, reperiuntur: et si ea in rebus incorporeis invenit animus, habet illico incorporeum generis intellectum. Si vero corporalium rerum genera speciesque prospexerit, aufert (ut solet) a corporibus incorporeorum naturam, et solam puramque ut in seipsa forma est contuetur. Ita haec cum accipit animus permista corporibus, incorporalia dividens speculatur atque considerat. Nemo ergo dicat falsam nos lineam cogitare, quoniam ita eam mente capimus, quasi praeter corpora sit, cum praeter corpora esse non possit. Non enim omnis qui ex subjectis rebus capitur intellectus aliter, quam sese ipsae res habent, falsus esse putandus est, sed (ut superius dictum est) ille quidem, qui hoc in compositione facit, falsus est, ut cum hominem atque equum jungens putat esse centaurum. Qui vero id in divisionibus et abstractionibus atque assumptibus ab his rebus in quibus sunt efficit, non modo falsus non est, verum etiam solus intellectus id quod in proprietate verum est invenire potest. Sunt igitur hujusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus rebus. Intelliguntur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspici et proprietas valeat comprehendi. Quocirca cum et genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur, ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo, quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species, quarum specierum

rursus diversarum considerata similitudo, quae nisi in ipsis speciebus aut in earum individuis esse non potest, efficit genus. Itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur vero universalia, nihilque aliud species esse putanda est, nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine. Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis: cum in universalibus, fit intelligibilis; eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intelligitur, fit universalis. Subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora, neque enim interclusum est, ut duae res eodem in subjecto non sint ratione diversae, ut linea curva atque cava: quae res cum diversis diffinitionibus terminentur, diversusque earum intellectus sit, semper tamen in eodem subjecto reperiuntur; eadem enim cava linea eademque curva est. Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati unum quidem subjectum est, sed alio modo universale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus habet esse suum. His igitur terminatis omnis (ut arbitror) quaestio dissoluta est. Ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelliguntur vero alio modo, et sunt incorporalia, sed sensibilibus juncta subsistunt in sensibilibus. Intelliguntur vero praeter corpora, ut per semetipsa subsistentia, ac non in aliis esse suum habentia; sed Plato genera et species caeteraque non modo intelligi universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat; Aristoteles vero intelligi quidem incorporalia atque universalia, sed subsistere in sensibilibus putat, quorum dijudicare sententias aptum esse non duxi. Altioris enim est philosophiae, idcirco vero studiosius Aristotelis sententiam exsecuti sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est.

Der Inhalt dieſes Paſſus iſt im Weſentlichen folgender: alle unſere Begriffe entſprechen entweder einem Wirklichen, oder ſie ſind bloße Gebilde der Einbildungskraft. So verhält es ſich auch mit den Gattungsbegriffen und Artbegriffen. Haben die Gattungen und Arten nun Realität, ſo exiſtiren ſie wie Alles, was exiſtirt, entweder körperlich oder unkörperlich. Wenn aber feſtſteht, daß ſie unkörperliche Exiſtenz haben: ſo fragt ſich ferner, ob ſie — wenn gleich ſelbſt unkörperlich — an Körperlichem ihre Exiſtenz haben oder völlig abgeſondert von allem Körperlichen exiſtiren. Denn von denjenigen Exiſtenzen, deren Sein immateriell iſt, exiſtiren einige, wie: Gott, der Verſtand und die Seele — völlig getrennt von der Materie, andere dagegen, wie: die Linie, die Oberfläche, die Zahl — ſind

zwar immateriell, haben aber gleichwohl ihre Existenz lediglich an Materiellem. Wie es nun in allen diesen Beziehungen mit den Gattungen und Arten sich verhält, das ist eben die Frage. Gehen wir nun auf diese Frage ein, so scheint sich herauszustellen, daß die Gattungen und Arten keine Realität haben können. Zu einer Gattung gehört nämlich wesentlich eine Mehrheit von Arten, und zwar muß eine Gattung gleichzeitig und ganz bei den vielen Arten und Individuen sich finden.

Die Gattung vertheilt sich nicht stückweise auf die einzelnen Arten, sondern jede der Arten trägt das Gattungsmerkmal ganz in sich. Existirt nun die Gattung mehrfach und zwar als Totalität in den Arten, so verliert sie ihre Einheit, nämlich ihre numerische Einheit, damit aber ihre wirkliche Existenz. Denn nur das existirt als dies oder jenes, was eine Einheit ist (diesen Satz erläutert B. de consol. philos. III., pr. 11. durch folgendes Beispiel: Corpus cum in una forma membrorum conjunctione permanet, humana dicitur species. At si distributae segregataeque partes corporis distraxerint unitatem, desinit esse, quod fuerat).

Gehen wir aber von der Vielheit aus, in welcher die Gattung existirt, d. h. betrachten wir das, was wir ursprünglich als Gattung betrachteten, nunmehr, weil sich herausstellte, daß es keine wahre Einheit ist, betrachten wir die Gattung selbst nunmehr als eine Vielheit von Arten und heben wir, um das letzte Allgemeine, wahrhaft Gattungsmäßige zu erfassen, aus den Arten, in welche sich uns die vermeintliche Gattung auflöste, von Neuem das Allgemeine hervor: so scheint es zwar, als ob wir nunmehr etwas Einheitliches gefunden hätten, dem wir Existenz zuschreiben dürften. Dem ist aber nicht so. Denn die neu entdeckte Gattung ist doch wiederum ganz und gleichzeitig in jeder der ihr entsprechenden Arten enthalten; so ist also wiederum die Einheit, folglich die Existenz aufgehoben, und wollten wir unser Verfahren fortsetzen, so würde sich immer dasselbe herausstellen (in infinitum ratio procedat necesse est). Folglich können, wie es scheint, Gattungen keine Realität haben. Denn insofern sie einer Mehrheit von Individuen oder Arten gemein sind, hören sie auf, Einheiten zu sein, folglich überhaupt zu sein, und doch liegt es in ihrem Wesen, daß sie das mehreren Arten oder Individuen gemeinsame Allgemeine sind. Da nun die Begriffe den Objecten entsprechen müssen, die Gattungen aber keine Realität zu haben scheinen, so sind die Gattungsbegriffe keine wahren Begriffe, weil sie etwas zum Inhalt haben, was nicht ist, sind also falsche Begriffe.

So könnte man, meint B., mit einem Scheine des Rechts schließen. Nun folgt aber die Lösung, welche von einer Einschränkung des Satzes ausgeht, daß Begriffe, wenn sie ihren Objecten nicht entsprächen, eo ipso

falſch ſeien. Der Begriff braucht nämlich ſeinem Objecte nicht in jeder Beziehung zu entſprechen. Falſche Begriffe entſtehen erſt dann, wenn man „im Begriff etwas miteinander verbindet, was in der Wirklichkeit miteinander nicht verbunden ſein kann, z. B. Pferd und Menſch zu einem Centauren verbindet.“ Dagegen entſtehen dadurch keine falſchen Begriffe, daß man in abstracto etwas trennt, was in concreto miteinander verbunden iſt. So finden ſich in concreto und in der Wirklichkeit Linien immer nur an Körpern, und ſtets nur in Verbindung mit ſolchen faßt ſie unter der Vermittelung der ſinnlichen Wahrnehmung der Geiſt auf, dann aber löſt er ſie von den Körpern ab. Nun kann doch Niemand behaupten, daß wir deshalb einen falſchen Begriff von der Linie hätten, weil wir ſie abgeſondert von den Körpern auffaſſen, während ſie in der Wirklichkeit ſtets nur an Körpern ſich findet. In Folge davon, daß der Geiſt in abstracto dieſe Trennung des in concreto Vereinigten vornimmt, bildet er ſo wenig falſche Begriffe, daß vielmehr dieſe Trennung die Bildung von Begriffen überhaupt erſt ermöglicht. Die Gattungsbegriffe nun entſtehen dadurch, daß man aus mehreren Individuen das hervorhebt, was ſie trotz ihrer Verſchiedenheit miteinander gemein haben, ſo einen Artbegriff gewinnt und dann mit den Arten dasſelbe thut. Die Gattungen exiſtiren in concreto nur am Einzelnen oder Materiellen, gedacht aber werden ſie als etwas Allgemeines und Immaterielles. Dies iſt kein Widerſpruch, wie es kein Widerſpruch iſt, eine und dieſelbe Linie zugleich als convex und concav zu bezeichnen. „Die Gattungen und Arten exiſtiren in einer anderen Weiſe, als in der ſie begriffen werden, ſie ſind zwar unkörperlich, aber, inſofern ſie (in concreto) mit Gegenſtänden der ſinnlichen Wahrnehmung verbunden ſind, exiſtiren ſie trotzdem an dem Sinnlichen, begrifflich gedacht aber werden ſie als unkörperlich, als etwas, was an und für ſich exiſtirt [ut per semet ipsa subsistentia] und nicht an Anderem ſein Sein hat. Plato nun iſt der Meinung, daß die Gattungen und Arten und das Uebrige als etwas Allgemeines nicht nur gedacht werden, ſondern es auch ſind und außerhalb (praeter, nicht propter iſt zu leſen) der Körper exiſtiren. Ariſtoteles aber meint, als Begriffe ſeien ſie freilich unkörperlich und allgemein, ſie exiſtirten aber an (oder in) dem ſinnlich Wahrnehmbaren (Einzelnen). Ueber dieſe Anſichten eine Entſcheidung zu treffen, hielt ich nicht für angemeſſen. Denn dieſe Fragen reichen in die Tiefen der Philoſophie. Zu einer eingehenderen Ausführung der Anſicht des Ariſtoteles hat mich aber nicht etwa der Umſtand bewogen, daß ich gerade dieſe billige, ſondern der Umſtand, daß dieſes Buch (des Porphyrios) ſich auf die Kategorieen bezieht, die Ariſtoteles zuerſt aufgeſtellt hat.“ Man ſieht, wie B. auch hier es vermeidet, ſich

für Ariſtoteles, demzufolge das Allgemeine in concreto nur im Einzelnen exiſtirt, gegen Plato, dem die allgemeinen Begriffe oder die Ideen außer und über dem Einzelnen exiſtiren, oder umgekehrt für Plato gegen Ariſtoteles zu entſcheiden. Daß er aber mit dieſen beiden, im Widerſpruch mit den Stoikern, welchen die allgemeinen Begriffe bloße Namen ſind (Nominaliſten), denen in der Wirklichkeit nichts entſpricht, daß er mit Plato und Ariſtoteles das Allgemeine realiſtiſch faßt, leidet ſchon deshalb keinen Zweifel, weil er es nicht einmal für der Mühe werth hält, die entgegenſtehende Anſicht der Stoiker zu erwähnen. Mit den betreffenden Andeutungen in de consol. philos. ſtimmt die hier ausgeſprochene Anſicht vollkommen überein.

Nachträge.

1. Zu S. 12. In dem Satze des B. (de consol. I., pr. 4.): »sacrilegio me conscientiam polluisse mentiti sunt« verſtehen die Einen den Ausdruck sacrilegium im Sinne von „ſchwerer Verletzung des Geſetzes“ oder Hochverrath (ſ. Obbar. p. 127.), die Anderen bleiben bei der urſprünglichen religiöſen Bedeutung ſtehen und — mit Recht. Sacrilegium heißt „Raub am Heiligen“, auch im geiſtigen und moraliſchen Sinne: ſchwere und unmittelbare Verletzung der Gottheit. Der Vorwurf der Magie wurde häufig von Chriſten den heidniſchen Philoſophen und zwar oft mit Recht gemacht. Wenn nun B., obgleich getauft, in Wahrheit mehr ein Neuplatoniker, als ein Chriſt war, ſo lag es ſehr nahe, daß die Verleumder in Ermangelung anderer und begründeter Vorwürfe ihm das Verbrechen der Magie ſchuldgaben. Durch Magie ſetzte er ſich laut der Anklage mit böſen dämoniſchen Mächten in Verbindung und beging inſofern einen Raub an Gott. Zu dieſer Auslegung allein paſſen die folgenden Worte, in denen von vilissimi spiritus, deren Verwendung B. geſucht habe, die Rede iſt (cf. Migne patrol. t. 63. p. 930.). Es handelt ſich um ein Verbrechen, welches von dem in der zu ſtarken Sympathie für den Senat angeblich beſtehenden gänzlich verſchieden war und auf welches ſich eine Anklage noch ſicherer gründen ließ, als auf jenes.

2. Zu S. 21. Aus den Worten (de cons. I., pr. 4.): »cujus rei seriem atque veritatem, ne latere posteros queat, stilo etiam memoriaeque mandavi« haben Einige (cf. acta sanct. ad diem 27. Maj. VI.) auf eine verloren gegangene Schrift des B. geſchloſſen, aber mit Unrecht. Derſelbe deutet mit dieſen Worten wahrſcheinlich auf die Schrift de consol. philos. ſelbſt hin. Das Geſpräch mit der perſonificirten Philoſophie iſt ja natürlich fingirt.

Berlin, Druck von Guſtav Schade.
Marienſtraße Nr. 10.

THE BORROWER WILL BE CHARGED THE COST OF OVERDUE NOTIFICATION IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW.

BOOK DUE AND ID
CANCELLED
JUL 31

Lb 5.243
Das System des Boethius :
Widener Library
002245418
3 2044 085 185 841